زدني علماً

روجيه ميل

المواقِفُ الأَخلاقية

ترجمة

الدكتور عادل العوّا

منشورات عويدات
بيروت . باريس

المواقف الأخلاقية

روجيه ميل

المواقِفُ الأَخلاقية

ترجمة

الدكتور عادل العوّا

منشورات عويدات

بيروت - باريس

الطبعة الأولى ١٩٨٧

الفصل الأول

من الأفعال إلى المواقف الأخلاقية

ليس يسيراً تعريف المواقف الأخلاقية الأساسية. ولعل من الأفضل بوجه من أوجه الاعتبار أن نجهلها ما دامت لا شعورية دوماً، وهي في الوقت ذاته لا تتكشف بأسرها أمام نظر الآخرين إطلاقاً. فالأفعال وحدها هي الجديرة بالعناية. ولها وحدها، أو يمكن لها وحدها، أن تكون ذات وزن في التاريخ. وفي جميع الأحوال تنفرد وبأنها هي التي تستطيع أن تحدث في وجود الآخرين نتائج صالحة أو طالحة. وأخيراً، فإن الأفعال وحدها هي التي تهب حياتي دلالتها، وأن غيابها يجعل حياتي تافهة غير ذات معنى مثل حياة ذاك البطل (البينور) ELPINOR الذي خصه (هوميروس) HOMERE ببيتين من شعره ليقول عنه إنه قد توفي في وقت ما وحسب. ثم أن من الثابت أنه لم

يفعل ذلك عن عمد. إن المحكمة لا تعنى بالمواقف الحقيقية أو بالمواقف المفترضة إلا عناية عارضة: المحكمة تحكم، ولا ينبغي لها أن تحكم إلا بالاستناد إلى الأفعال. وأنا حين أقرأ سيرة حياة لا تبدو لي ثمينة بالتصديق إلا بقدر ما لا يقتصر المؤلف على تحليل المواقف والأحوال النفسية أو إعادة بنائها، بل حيث يقدم لي، بالاستناد إلى معطيات، أثر الأفعال التي أنجزتها تلك الشخصية.

أضف إلى ذلك أن الفعل يتميز بأنه يحيلني، خاصة، على قرار، أي على حرية. إن القرار الحر يكسر على الدوام مجرى الزمان وارتباط لحظاته. وقد لا يكون هذا القرار ضرباً من تكذيب يصيب تقاليد الجماعة الاجتماعية التي تكفل حياتي وطمأنينتي وأمني، بل يكسر كذلك تلك المواقف الأخلاقية الأساسية التي ترسم أسلوب حياتي. فأنا قد أكون من حيث الأصل عديداً وإذا بي أؤكد ذاتي وأكشفها لذاتي في فعل من أفعال الشجاعة. إن أفعال الشجاعة لا يحققها على الدوام الرجال الشجعان. وقد يثير الفعل الأكثر حرية دهشتي أنا نفسي حتى يصبح من العسير علي أن أعرفني من خلاله. وبالرغم من ذلك فأنا في الحق صاحب ذاك الفعل الذي اخترت النهوض، به بوعي. وبعبارة أخرى، أن الفعل هو

بالنسبة إلي مناسبة في أن أجاوزني وأكشف لنفسي أنني أوجد فيها وراء طريقة وجودي. ولذا فإن من المشروع اعتبار الفعل مركز الحياة الأخلاقية، لأنه التعبير بالذات عن مركز الحرية التي تنتزعني من ثقل الحياة.

بيد أن من الواجب أيضاً النظر إلى الفعل باعتبار جذوره التاريخية والوجودية. فلئن أمكن أن يدل على تمزق جذري فإن في وسعه أيضاً أن يعرب، بدون أن يفقد شيئاً من قيمته الأخلاقية، عن بعض اتصال في وجودي. فقد يكون هو الزمن القوي في أسلوب معين من أساليب الحياة. وقد يثير فعل من الأفعال دهشتي ذاتها ولا يثير في الوقت ذاته دهشة من يعرفونني والذين يقولون في أنفسهم: هذا هو في الحق الفعل المرتقب منه. فلو أن أفعالنا كانت دوماً انبثاقات مفاجئة، ومخيبة للرجاء، فكيف يمكن تكون أية شخصية في الديمومة؟ وأنىٰ لي أن أثق بالآخرين، وكيف يستطيع الآخرون الوثوق بي؟ أليس من الواجب أن يوجد، عبر تنوع الحوادث والأوضاع المختلطة، بعض الأمانة مع الذات، وبدونها لا يمكن أن يكون الإنسان موضوعاً أخلاقياً؟ إن في كل وجود إنساني جدلاً هو جدل اللحظة والديمومة. وأن للحظة، لحظة القرار، دوراً متميزاً. ولكن جدتها، مهما بلغ أمرها، يجب أن ترتبط بسائر لحظات

ديمومتي حتى تؤلف معها خطاً متسقاً. أفلا يعني هذا أن في قاع أفعالي عدداً من المواقف الأخلاقية الأساسية؟ أجل، إن في وسع الأفعال تحويرها وتنقيتها، ولكن في وسعها أيضاً دعمها وشد أزرها وجعلها شعورية على نحو أعظم.

ماذا تمثل هذه المواقف الأخلاقية الأساسية؟ نوعاً من إقامة بنية في وجودي، طرازاً موصولاً لتحقيق وجودي في العالم. ففي مكنتي أن اتخذ حيال هذا العالم موقف قبول عطوف، أو على العكس موقف حذر يقظ على الدوام. في مكنتي أن أكون إنسان العطاء أو إنسان التحفظ. أجل، إن هذه المواقف ترتدي شكلاً في تلك الأفعال المشخصة، في تلك الأوضاع الفريدة. ولكنها تؤلف ضرباً من ضروب الاختيار السابق للالتزام الدقيق.

ومن الجائز مناقشة كلمة الاختيار: متى اخترت هذه المواقف الأساسية؟ الحق أنني لا أعلم من ذلك شيئاً، وغاية ما أبلغ عندما أحاول إعادة بناء نسبها هو عدد من القرائن المتصلة بسجيتي، وبالتأثيرات الأسرية والإجتماعية التي لقيتها، وبالتجارب التي أتيح لي القيام بها، وبالحوادث التي شاركت فيها والحكمة التي استنبطتها من ذلك شيئاً بعد شيء، بل ومن معطيات أكثر مادية في بعض الأحيان: قامتي، صحتي، وضعي المالي، إنتمائي إلى طبقة اجتماعية معينة. وثمة موقفان

أخلاقيان أساسيان نحيل عليهما في أغلب الأحيان في حياتنا اليومية ـ ولكننا لن ندرسهما هنا لأنهما يسرفان في الاتصاف بالشمول وباللا تحديد: التشاؤم والتفاؤل. ومن اليسير أن نعثر في البحث عن نشأتهما على دور العوامل التي ألمعنا إليها. ولكن عاملاً منها لا ينطوي على ما يمكن أن نعزو إليه سيادة التفاؤل بدون أن نستطيع بالقدر ذاته أن نعزوإليه سيادة التشاؤم. ثمة أناس فقراء، هزيلي الصحة، عرفوا جميع أنواع المحن التي ما فتئت تنزل بهم، ولكنهم يتحلون بتفاؤل متين. ومن باب الماركسية الأولية أن نؤكد: أن جميع البرجوازيين يتسمون بمواقف الحذر وسوء الظن والتحفظ لأنهم رأسماليون، بينما يتصف البروليتاريون كافة بأنهم كرام، بشوشون. والحق أننا نحسب في العادة أننا عثرنا على سبب المواقف الأخلاقية كلها وعلى أساسها الماثل في السجية. ومن الذائع في الناس قولهم: إن المسألة مسألة سجية وخُلُق. بيد أن المسألة بأسرها ترجع إلى معرفة هل السجية ذاتها ليست شيئاً مختاراً. أجل، أنها ليست أمراً اختيارياً بصورة مطلقة: ولكن أيان يوجد اختيار مطلق في شرط الوجود الإنساني، أي اختيار لا ينطلق من معطيات سابقة؟ إن كل اختيار هو في الواقع طراز معين من القبول الاصطفائي بمعطى. وقد أوضح (ريكور) .P

RICŒUR وجود تبادل بين الإرادي وغير الإرادي[1]. فأنا حين أقبل أو أرفض باختياري فإنما أقبل أو أرفض شيئاً موجوداً قبل هذا الاختيار. ولا تتجلى حريتي الشخصية إلا في طراز قبولي أو رفضي. وقد يتفق تماماً أن تكون اتجاهات سجيتي منقوشة في صبغيات الجينات التي أدين لها بحياتي. فإن ذلك لا يمنع أن عليّ في وقت ما أن اضطلع بمسؤولية هذه السجية وبكل ما تنطوي عليه جبلّتها وأعترف بها على أنها سجيتي وأجعلها في الوقت نفسه سجيتي. وليس في وسعي النجاح في هذه العملية إلا بإضفاء قيمة عليها ومنحها معنى يكتنف وجودي بأسره. وإذ ذاك أستطيع القول (وستكون هذه التأكيدات كلها متآزرة): إن لي سجية سيئة، إنني أريد أن تكون لي سجية سيئة، وأنا أعرف لماذا أريد ولماذا ينبغي عليّ أن أتسم بسجية سيئة، فإذا لم أحاول النهوض بهذه العملية، وهي بالطبع لا تنجح على الإطلاق نجاحاً تاماً، ظلت سجيتي غريبة عني، وشعرت بها على أنها أشبه بحد لا يطاق، وبأنها قدر مفروض، ولا بد لي من اختيارها حتى تصبح مما يمكن تكامله في شخصيتي. وعلى هذا النحو يمكن أن نعلي من شأن نصيب السجية في نشأة المواقف الأخلاقية الأساسية قدر ما نُعلي،

(1) ريكور: فلسفة الارادة ج1: الإرادي وغير الإرادي - باريز أوبيه 1949

ولكن ذلك لا يحول دون أن تكون هذه المواقف أموراً نختارها اختياراً.

ولكن اختيارها لن يتسم بمعنى الاختيار الذي يجري في حال الفعل. أنني اختارني في مواقفي الأخلاقية الأساسية من خلال معاناة طويلة تقابل تكوّن شخصيتي الأخلاقية. وتتدخل في هذا الاختيار ارتكاسات عميقة على الحوادث التي أعيشها بعمق، على الوسط الذي يجري فيه وجودي، على الكائنات البشرية التي ارتبط بها أوثق الارتباط. فإذا كنت أكثر إرهاقاً بالعدالة مني بالنظام، فذلك يرجع بلا ريب إلى أنني عشت أزمات تاريخية كبرى (حروب وثورات) بدا لي فيها أن النظام ليس كفالة عدالة بل أنه حائل دون تجلي تلك العدالة. أما إذا اخترت أن أكون دقيقاً بدل أن أرضى بالأمور التقريبية فذلك أن حساسيتي قد نمت في وسط يتميز بأن احترام الحقيقة فيه كان أكثر أهمية من سائر القيم. وإذا اخترت الجد فمردّ ذلك إلى أن علاقاتي الصميمية، تلك التي تؤلف ينبوع هزات عميقة، إنما اقنعتني بشأو الوجود وخطره. ومن الجلي أنني اختارني كذلك بحسب التقيد بهذه التجارب المختلفة أو بحسب ارتكاسي السلبي عليها. وهذا ما يجيز لنا أن نتكلم على وجود اختيار. ومهما يكن في الأمر، فإنني اتجه شطر طراز من طرازات الوجود ـ في

ـ العالم. وأنا أرجح من بين جميع القيم التي تستطيع أن تهب حضوري في العالم شكلاً وتميزاً، أرجح جانب انتظام خاص، أي أنني أحدث ضرباً من رباط اتساقه، بل وتآمراً إن صح القول، مع القيم التي كان من الجائز أن تنتظم في سلك مجموعات أخرى مغايرة تماماً. والحق أن ليس في عالم القيم، مثلما هي الحال في عالم البداهات المنطقية والعلمية، روابط جائزة جوازاً مطلقاً. فأنا أستطيع، بحسب وضعي في التاريخ، أن أجعل بعض القيم تتآزر، وهي قيم لم تكن مهيأة سلفاً لمثل هذا التآزر. ان اختيار بعض المواقف الأخلاقية الأساسية، هو ضرب من ضروب الإنحياز الذي لا يقوم بالضرورة على رفض بعض القيم، بل على التقرير بأنها لن تنهض إلا بدور أدنى، دور مرحلي صغير. وعلى هذا فلن يكون في وسعي البتة أن أسوّغ تسويغاً كاملاً مواقفي الأخلاقية الأساسية. في مكنتي إلى حد كبير تسويغ فعل والبرهنة على أنه كان هو الفعل الوحيد الممكن أخلاقياً في وضع معطى. ولكن لا مندوحة لي من القول بأن المواقف الأخلاقية تتعايش، بل وتتصادم، وأن للإنسان الجاد منزلته إلى جانب إنسان التهكم، لأنهما كليهما يستطيعان الرجوع إلى قيم مشروعة كلها. ولا ريب في أن ثمة مواقف يتعذر تسويغها في آخر المطاف، ولكن الطوية الخبيثة ذاتها، كما

سنرى، يمكن أن تتذرع ببعض القيم وتظهر بمظهر ارتكاس سليم حيال سذاجة الطوية السليمة. إن المعيار الوحيد الحاسم حقاً والذي يصح استخدامه للحكم على موقف أخلاقي هو قدرته على تيسير سبل الاتصال بالآخر. ولكن العلاقات الإنسانية قد تجد ما يسيّرها في عدد كبير من المواقف الأخلاقية المتنوعة.

١ ـ المواقف الأخلاقية، وهي مما يتعذر بوجه الإطلاق تسويغه، تفيدنا في تسويغ أفعالنا وتؤلف في جميع الأحوال مركز رجوع بالإضافة إليها. إنني أريد أن أستطيع التعرف على ذاتي في أفعالي، وأشعر بضيق أخلاقي إذا لم أبلغ ذلك. وهذا في الحق الدليل ـ المضاد لسمة الاختيار في مواقفي: فلأنني اخترتني على هذا النحو يجب على جميع أفعالي أن تكون منقوشة على خط حضوري في العالم، وإلا فإنها تبدو لي غريبة عني، أي سيئة الاتصال بحريتي. وإذ ذاك لن أعرف حقيقة ما تعرب هذه الأفعال عنه. وقد أذهب إلى أنها مجرد دفعة هوى، نتاج اندفاع عابر. وأن الفعل الذي لا أستطيع ربطه بموقف أخلاقي أساسي هو سلفاً فعل أكاد أن أنكره. ولئن وجب عليّ إعادة فعله، أتراني أفعله مرة أخرى؟ وبالرغم من ذلك علينا ألا نتغافل عن أنه قد يُوجد بعض اعتساف أو بعض توهم في هذا

الجهد الهادف لربط فعل بموقف ثابت. فهذا الربط ليس يسيراً دائماً ولا يرضيني دوماً أنا نفسي - ولا الآخرين الذين يفضحون الاصطناع. أضف إلى ذلك أن هذه الإرادة الماثلة في الحيلولة دون أن يؤكد فعل من الأفعال جدته الجذرية وسمته بوصفه بدءاً جديداً قد تكون موضع شبهة من الناحية الأخلاقية. فهي قد تنمّ عن الخوف من الحرية، الخوف من أن يرى المرء نفسه مرغماً على أن يصبح إنساناً جديداً. ولكن لا مندوحة بالرغم من ذلك عن تقصي قصدية هذه العملية المجازفة. إنها ترمي إلى جعلي واثقاً من وفائي للذاتي، ووفائي لخط الحياة الذي اخترته حتى أنجح في وجودي. ولو أن هذا الوجود كان منسوجاً من لحظات منفصلة وحسب، من أفعال لا تتجاوب، لأمكن أن يكون أمراً يفلت مني. وأنا مرغم على مكافحة تفكك عرى تاريخي، ولا أبلغ ذلك إلا بالعثور مجرداً على خط القوة الجاثم خلفها. ولا بد من أن يدعم اختيار أولي اختياراتي الخاصة. وبقول آخر، ينبغي عليّ أن أمنح ذاتي لذاتي أصلاً يمكّنني من الانطلاق منه حتى أعثر على كل ما هو متنوع في حياتي وفي حوادث العالم الذي انخرطت في صفوفه. وأنا إنما أرمي إلى ربط حياتي بجذر متين حينما أصنع مواقف أخلاقية أساسية. وستكون المسألة برمتها هي أن أعرف هل هذا الأصل حافل

بنية المستقبل، هل ينطوي على نهاية وختام أم أنني أقتصر على الإحتماء والتزود بوساطة هذا «التجذير» ضد تنوع الغوايات التي قد تطرأ في حياتي. إن كل وَفاء للذات وللاختيار الأولي ليس بالضرورة أمراً صالحاً.

يتضح إذن أن المواقف الأخلاقية الأساسية هي وقائع مبهمة اخلاقياً، وليس بمستغرب أن نجد لبعضها دلالة سلبية. فمن جهة أولى أنها تمنح حضوري في العالم أسلوباً وتجنبني الالتصاق بالابتذال والتفاهة، وتتيح لي أن أستعيض عن تفكك الحوادث بخط وفاء لذاتي وللآخرين وهي تخلق مني كائناً لا يتأرجح في مهب أية ريح مذهبية، كائناً قادراً على الاضطلاع بوجوده. ومن جهة أخرى، إنها قد تعرضني لخطر الانغلاق، وربما على خطأ، فلا استمع البتة لغير النداء الذي اخترته. أنها قد توقعني في وهم أنني شخص، في حين أنني لست سوى كائن شيق. ثم سؤال آخر أكثر أهمية: ألا ينجم عن أن المواقف الأخلاقية هي قبول الاصطناع الذي انطوي عليه، ولا سيما قبول سجيتي، أن هذه المواقف مهددة بألا تكون سوى انعكاس هذه السجية وأنها تنحدر في منزلق سهولتها. أليس الشك، وهو موقف الإنسان الذي قرر ألا يستسلم للضلال، قرر ألا يخلط الظاهر بالحقيقة، أليس هذا الشك هو الذي يمهّد السبيل أمام هذه النزعة الخُلُقية

الرامية إلى سوء الظن وإلى الافتراء؟ إننا سنرى في هذه الدراسة أن بعض المواقف الأخلاقية تجنح إلى ترجيح جانب السهولة والفساد.

ولذا فإن وصفنا لن يكون سوى وصفاً انتقادياً.

الفصل الثاني

سلامة الطوية وخبثها

إن هذا الزوج الأول من المواقف الأخلاقية الأساسية يشهد، أول ما يشهد، على رؤ ية الإنسانية رؤ ية مزدوجة: هناك أناس سليمو الطوية يطلق عليهم أحياناً اسم أناسي القول، الوافون بالوعد، وهناك أناس سيئو الطوية، أناس بدون عهد. والواقع بلا ريب يتميز بأنه أقل بساطة، ذلك أن المواقف الأخلاقية وأن كانت تؤلف عوامل سائدة حقاً، فإنها ليست دائماً بالعوامل الحصرية التي تنفي مواقف مغايرة، ولأن من العسير، من ناحية أخرى، أن نرسم حداً يفصل الطوية الصالحة عن الطوية أو النية الطالحة. بل أن فكرة هذا الحد هي بذاتها فكرة إشكالية.

وإن الصلة التي تقيمها اللغة بين الطوية (الصالحة أو الطالحة) وبين الكلام صلة ذات دلالة. فالإنسان ذو النية أو

الطوية الصالحة هو الذي يمكن أن نصدق كلامه من حيث بساطته ومعناه المباشر. إنه إنسان يتجلى في كلامه، وكلامه لا ينم عن أي إبهام بل يكشفه بأسره. ولكن السؤال الذي يطرح على الفور هو: هل يوجد مثل هذا الكلام، هل يمكن أن يوجد؟ لا ريب في أننا نلقاه على مستوى العلاقات الإنسانية عندما يستقطبها موضوعها وغايتها. إن الموظف في مؤسسة السكك الحديدية الوطنية، عندما يخبرني عن مواعيد القطارات وعن تقابل حركاتها ينطق بكلام لا إبهام فيه، وأنا أعتبره، إلا في حالات طارئة، كلاماً صادقاً. ولكن من الطريف أنني لا أقول عن هذا الرجل أنه إنسان سليم الطوية لماذا؟ ذلك بالبداهة لأن علاقتنا بين الفردية علاقة ثانوية. وأن عمقها الضئيل جداً يمكّننا من ضبطها بمرونة مهنية. فالموظف والزبون مطالبان بحد أدنى من المجاملة اللفظية. ولكن ما أن يصبح الكلام شيئاً آخر غير عجلةٍ عليها ينتقل وسط الجماعة الاجتماعية قدر معين من المعلومات مع الحد الأدنى من خطر ضياع الإعلام في دارة النقل، أن هذا الكلام يفقد بساطته ودلالته الوحيدة. وأن عليه أن يكشف النقاب عني أمام الآخر، ولكنه لا يميط أبداً اللثام عني بدون أن يخفيني، ولا يحدث ذلك عرضاً، بل يحدث لسبب جوهري. أن يكشف الإنسان نفسه إنما يعني أن يصبح حاضراً بالإضافة إلى شخص آخر. وما من

حضور حقيقي إلا الحضور بالنسبة لغياب الآخر. أن حضوري بالنسبة إلى الآخر لا يدل على أن الآخر يتصرف بي مثلما يتصرف بشيء يملكه، ولولا ذلك لامتنع علي أن أظل شخصاً. وعلى هذا يجب أن أستطيع الإفلات من الآخر وحتى أستطيع أن أكون حاضراً بالإضافة إليه، يجب أن يوجد لدي وجود صميمي لا يستطيع الآخر المساس به كيما يستطيع هذا الآخر نفسه أن يؤمن ـ وهذا أمر حاسم في مضمار علاقتنا ـ بأنني شخص حقاً. ولذا فإن الحياء يتميز بعلاقة بين الأشخاص. ولكن هذا الحياء ذاته سيثير الشك بوجود خبث في الطوية، يسأل الآخر: لماذا لم تقل لي أن. . . لماذا أخفيت عني أن. . . ؟ ألم تخدعني بفعلك هذا؟ وقد يتفق أن تكون الحجة صائبة. ولكن ليس من البديهي أن تكون كذلك. فلو لم أضع قناعاً، وكنت شفافية محضة، أفلا أشهد في الوقت نفسه على أنني خوائي، وأنني تافه[1].

---

(١) كتب (كانت) KANT الذي كان يعتبر الكذب صورة الشر بالذات، كتب إلى (ماريا فون هربرت) MARIA VON HERBERT: «. . . إن فقدان الصدق بوصفه فقدان قول الحقيقة في الاتصال الفعلي بين أفكارنا يختلف كل الاختلاف عن هذا التحفظ من حيث أنه فقدان هذا الانفتاح القلبي الذي لا يحق للمرء، فيما يبدو، أنه يطالب به الطبيعة الإنسانية» (رسالة في الأخلاق والدين، نشرها ج. ل. بروخ J. L. BRUCH، باريز، أوبيه، ١٩٦٩ ص ١٤٣). وهذا التحفظ أو

ومن الأمور ذات الدلالة أن نجد مثلما وجد بقوة (لوثر) LUTHGR و (باسكال) PASCAL ضمن الإيمان التوراتي أن الله الصادق هو أيضاً الله الخفي، إنه إله يرفض أن يقول اسمه، أن يكشف النقاب عن هويته، أو كما يقول (كارل بارت) K. BARTH، إله يتصف، باعتبار، بأنه غير ذي طوية سليمة ما دام يستر سرمديته وعظمته في صورة وضيعة، سيرة خادم متألم، وأنه لا يمنحنا حضوره إلا في أحوال العشاء الرباني التافهة، وأنه لا يجعلنا نعلم كيانه بكلام بديهي لا يقبل المناقشة، بل في كلام مبهم لن تستطيع الأجيال المسيحية إنجاز تفسيره أبداً. إن الله الحقيقة لا يتكشف إلا عبر فك الغاز مجهول. لـمَ لا يكون تلك البداهة المباشرة التي قد تفصح عنه إفصاحها عن واقع لا جدال فيه، اللهم إلا أن يكف عندئذٍ عن أن يظل بالإضافة إلينا ذاك الحضور الثمين الواهي؟.

إن هذه الأمثلة توضح لنا مدى تعقد علاقة الطوية السليمة بالطوية الخبيثة. فأيهما يتحلى ببنية صالحة أو بنية طالحة ذاك الذي يبدو بوجه سافر أم الذي يتخذ شعاره «أبدو مسحوراً». إن من العسير البت بذلك في كثير من الأحيان. ولكن الحياة الأخلاقية تقتضي، بالرغم من ذلك، أن نقطع في الأمر. ولذا يجب

الحياء هو بلا ريب واقع اعمق من مجرد حد يحد طبيعتنا».

العمل على مزيد من تعمق التحليل والسعي للعثور على كاشف يأخذ بالاعتبار قيمة الحياء وقيمة القناع.

الطوية السليمة تتجلى في استقامة الكلام. وهي لا تتجلى باديء ذي بدء في علاقة الكلام بالواقع، لأن المرء قد يضل بصدد هذا الواقع مع اتسامه بسلامة الطوية. ولكنها تتجلى في وحدة دلالة الكلم، في الكلام الذي يتعذر تأويله على معان شتى، فلا يلعب بين معنى حقيقي وآخر مجازي. إن كلام الطوية السليمة هو كلام من يعرض عرضاً كاملاً لا رجوع عنه، يعرض [شخص] من ينطق به، على نحو يمتنع معه أن يقول فيما بعد: لقد أسأتم فهمي، أنا لم أقل ما ظننتم أنني قلته. إن إنسان الطوية السليمة هو الذي يرضى بأن يُحكم عليه تبع أقواله، لأنه انخرط انخراطاً تاماً في كلامه الذي يطرد كل ضروب المراوغة. «ليكن قولك نعم يعني نعم، وكلا كلا». والأفضل هو بلا ريب أن يوجد قليل من الألفاظ التي تعني كما تعني (نعم) و (كلا) دلالة وحيدة هي دلالة شاملة كلية تقريباً. (أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع غض الطرف نهائياً عن الوضع الذي حدّد هذه الـ «نعم» أو الـ «كلا» والذي في وسعه أن يقلب معناهما رأساً على عقب). إن جلّ الأقوال التي ننطق بها، سواء من حيث ذاتها أو من حيث اندماجها في جملة واندماج

الجملة في وضع إنساني، إنما تتميز بتعدد المعاني، وهذا ما يتضح عند قراءة معجم من المعاجم. ولذا يحتاج كل قول إلى تفسير، ولكن التفسير الذي أصنعه لنفسي لا يطابق بالضرورة التفسير الذي يصنعه من يسمع كلامي. وفي وسعي أن أفيد بالمضاربة من هذا الالتواء الماثل بين التفسيرين، حتى عندما أكون قد عزمت على تضليل محدثي. وفي وسعي على الأقل أن آمل بأن يكون لكلامي الذي أردته حقيقياً معنى في خاطر مخاطبي هو معنى أضعف من الذي قدمته له، وعلى هذا تجده بالحري يلقى كلامي وهو لن يكون حقاً كلامي بأسره. فهل أبقى عندئذٍ إنساناً صادقاً سليم الطوية؟ أتراني تخطيت حدود الطوية السليمة عندما راهنت على إمكان أن يكون لكلامي رنين يختلف إلى ذهن مخاطبي عن رنينه في ذهني؟ أجل، ولكن أليس هذا المنوال من الوقائع منوالاً حتمياً؟ أليس كل حوار هو سوء تفاهم أيضاً؟

حكى سفر القضاة (٣/١٦ـ ٢٥) قصة (اهود) محرر ـ شعب اليهود من سيطرة (عجلون) ملك معرآب. وقد ذكر ذلك على النحو الآتي: اغتنم فرصة هدية يراد تقديمها إلى الملك ونجح في جعل الحضور ينسحبون عندما صرّح للملك بأن لديه سراً يود أن يحدثه به. وبينما كان الملك يجلس وحده في علية برود

قال (اهود): «عندي كلام الله إليك». فقام (عجلون) عن الكرسي فمدّ (اهود) يده اليسرى وأخذ السيف عن فخذه اليمنى وأغمده في بطنه.

ومن الجلي أن سوء الطوية (اهود) وخبثها أمر بديهي في الحكاية كلها، كما هي حال كل خبيث يعدّ كميناً. لقد خدع (أهود) خصمه بإعلانه أن لديه كلام الله اليه، ومثل هذا القول لا بد وأن يثير فرح الملك واهتمامه، وأذن أن يعريه من سلاحه وقد أفاد (اهود) من لحظة الاستسلام هذه فأنفذ سيفه في بطن الملك. هل فُهم السبب؟ كلا، لأن الأمور أقل بساطة مما يبدو. أجل لا يمكننا أن نعزو إلى هذا الرجل الجلف، وهو (اهود) إرهاف تصور يمكّنه من الانتقال بدون خبث من المعنى الحرفي إلى المعنى الخفي لعبارة كلام الله، وأن يعرف مسبقاً ما سيقول (الرسول بولس) عن أن لكلام الله حدين. ولكنه بلا ريب مقتنع بأن لكلام الله قوة محرّرة في نظر اليهود وأن كلام الله يحيي ويميت. فإذا صح ذلك فلماذا لا تكون طعنة السيف كلام الله؟ ألم يكن من الواجب على (عجلون) أن يعرف، على حسابه، أن أحداً لا يستطيع الهزء بإله إسرائيل؟ ومن الجائز حقاً أن يكون (اهود) شاعراً بسلامة طويته. ونقطة المأساة هي أن خصمه كان يعيش في الإبهام وأن (اهود) قد استغل ذاك الإبهام استغلالاً علنياً.

هذا المثل يتيح لنا إذن إيضاح نقطة مهمة. إن سلامة الطوية هي بلا ريب موقف ذاتي. ولكن عليّ أن أجعل الآخر قادراً على أن يعرف هذه النية السليمة وأن يكون في وضع موائم لذلك. ولذا يجب عليّ أن آخذ بعين الإعتبار سجلّه الكلامي وعالمه التصوري. وليس في وسعي الاحتماء خلف وحدة دلالة كلامي لأن هذه الوحدة في الدلالة لا وجود لها. إن مأساة الطوية السليمة هي أن من الممكن أن تكون تامة بدون أن يستطيع شريكي، بكل سلامة طويته، أن يعتبرها كذلك. ومن هنا تحدث هذه المحاورات المسمومة التي يلقي كل جانب فيها اللوم على الجانب الآخر ويتّهمه بأنه لم يصدق سلامة طويته. والحق أن للكلام حركية خاصة به، وأنا لا أسيطر عليها. إنه يوقظ لدى الآخر ضروباً من الطنين الغـريبة عني وهي تـزيف علاقاتنا. وليس في قدرة المرء أن يبرهن على سلامة طويته لأن لديه نوايا مستقيمة. إذ لا بد أيضاً من أن أكون قادراً على بذل هذا الجهد التخيلي والمتعاطف الذي به أسعى إلى فهم الطنين الذي يحدثه كلامي في نفس مخاطبي. أترى ذلك ممكناً؟ ألا يجب عليّ بادىء ذي بدء أن أكون أنا ذاتي بدون أي اهتمام بما أنا بالإضافة إلى الآخر؟ وانطلاقاً من اللحظة التي اقتنع فيها بأن كلام الله يحيي ويميت، ألا يجب عليّ أن أختار السلوك

الذي يعرب عن هذا الاقتناع؟

أجل، أن عليّ بلا مراء أن أحترم الآخر. ولكن ألا يكفي أن أحترمه احتراماً كافياً بأن لا أكذب عليه؟ إن الكذب يعني في الحق اعتبار الآخر كائناً تافهاً أستطيع استخدامه كما استخدم الأشياء، وأن أنظر إلى أن الآخر يتوقع الحصول على الحقيقة ويريد أن يثق بي نظرتي إلى أمر غير ذي موضوع. ومن الجائز عند الاقتضاء الذهاب إلى أن (أهود) لم يتخذ (عجلون) كائناً تافهاً لا دلالة له، وإنما اعتبره كائناً يحق له أن يعرف في جسده قدرة كلام الله القادرة. إن (أهود) لم يكذب، وإنما كان خبيث الطوية وحسب. ولعل هذا هو الأسوأ.

ومن المهم في الحق أن نمعن النظر في تمييز الكذب عن الخبث. يقول (جان بول سارتر) J.P. SARTRE: «إن جوهر الكذب ينطوي على... أن الكاذب عالم كل العلم بالحقيقة التي يموّهها. فالمرء لا يكذب فيما يجهل، وهو لا يكذب عندما يذيع خطأً يكون هو ذاته قد خُدع به؛ أنه لا يكذب عندما يكون مخدوعاً. وعلى هذا فإن المثل الأعلى للكاذب هو وجدان وقح يؤكد الحقيقة بذاتها وينفيها في كلامه وينكر هذا النفي لذاته... أن الوجدان الكاذب يؤكد أنه موجود بطبعه على أنه وجود خفي عن الآخر، وهو يستغل لصالحه الثنائية الوجودية

(الأنتولوجية)، ثنائية الأنا والآخرة»[1]. إن الكذب يتضمن قدرتي على أن أفلت من الآخر إفلاتاً تاماً، لأن وجود الآخر ليس، في آخر المطاف، بالنسبة إلـيّ سوى وجود نفعي ووظيفي.

أما الطوية الخبيثة فأنها ترمي إلى غرض مغاير تماماً. إن (أهود) يعرف حق المعرفة أن (عجلون) لا يستطيع أن يعرف أن كلام الله قد يتجلى في صورة سيف. وكيف يعرف (عجلون) ذلك، وهو الذي لم ينشأ على معرفة الإلّه الحقيقي؟ ولكن (اهود) الذي يجيد معرفة واقع (عجلون) لا يريد أن يعرف ذلك. إنه يخفي إذن عن نفسه حقيقة يعرفها. يقول (سارتر) أيضاً: «أن للطوية الخبيثة ظاهر بنية الكذب. بيد أن ما يبدّل كل شيء هو أنني في خبث الطوية إنما أنا الذي أموّه الحقيقة عن نفسي»[2].

إنني خبيث الطوية تجاه نفسي بادىء ذي بدء، قبل أن أكون خبيثاً نحو الآخرين. ولكن ماذا يعني خبث المرء تجاه نفسه؟ إن ذلك يبدو محالاً أول ما يبدو. وسنحاول إظهار ان هذا المحال إنما نحققه دائماً على وجه التقريب.

يحلّل (سارتر) مثل المرأة الشابة التي ترضى، من باب

---

(١) جان بول سارتر: الوجود والعدم ـ كاليمار ١٩٤٣ ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٢) المصدر السابق ص ٨٧.

الظرف، بالموعد الذي يحدّده لها رجل. انها ترضى بذلك بسرور، وتستمتع بكلامه العذب الحافل بالإعجاب والإطراء. إنها تستسلم كلها للمتعة التي تشعر بها عند سماع الأقوال التي يطلقها شريكها وهي أقوال تشف عن ذكائه وحصافته ونعومته.

وهي لا تبغي من هذا اللقاء سوى الصداقة. أو أنها تقول ذلك في نفسها على الأقل، ولكننا نرى الرجل يمسك بيدها خلال اللقاء وهي تتركها له بدون أن تعطيها إياه وكأن ذلك بنتيجة الصدفة ـ أو ليس الأمر بذاته غير ذي دلالة بذاته؟ ـ أليس من الجلي أنها تنشد لديه التعاطف والصداقة والشمالة الفكرية وزيادة الغنى الثقافي؟ ولكنها بلا ريب ستصبح غداً خليلة هذا الرجل، وهي ستفسر بلا ريب هذا التطور على أنه انزلاق مباغت، فمن كان يعرف؟ بنتيجة قدر لا يضطلع بمسؤوليته أحد. ولكن (سارتر) يخبرنا بأن هذه المرأة هي أنموذج الطوية الخبيثة بالذات. لماذا؟ لأنها تظاهرت بأنها روح محضة، في حين كانت تشعر في كيانها برعشة الجسد. أرادت أن تكون غير كيانها. أنكرت كونها الخاص بنوع من تجريد مثنوي. هل نقول أن الإندفاع الجنسي كان عندها لا شعورياً، ولكن لا مندوحة من أن تكون واعية بحال من الأحوال حتى تستطيع نفيه، أي كبته.

لنوّسع مدى هذه الملاحظات: إن خبث الطوية يولد دوماً حينما أحدث صدعاً في ذاتي وحينما أمنح نفسي بفضل هذا الصدع كياناً مختلفاً عن كياني وأنا أعرف هذا الكيان معرفة جلية أو غامضة. فأنا عندما أعتصم بماضيّ، وألجأ إلى ما أعرف أنه زال، وأزعم أن هذا الماضي الزائل يؤلف واقع حاضري، أكون خبيث الطوية، لأنني أرفض تغيراً لا يمكن إلا أن يحدث. إن تصريحاتي التي أؤكد فيها أنني لم أتغير البتة وأن ليس للتاريخ من سلطان علي، هي كلها تصريحات مشبوهة أشد ما تكون شبهة، لأنني أعرف أنني إنسان صائر، وإنني لا أجهل أن الإنسان، على خلاف الأشياء، هو دائماً كائن في وضع. وعلى العكس، أكون خبيث الطوية أيضاً عندما أؤكد، باسم الحرية، وهي قوام كياني، أنني لا اشترك اليوم بأي شيء مما كنتُ عليه، وأنني ابن اللحظة الحاضرة: «أتعرف أنني لم أبق ذاك الإنسان الذي عرفته سابقاً». إن خبث طويتي بديهي، ذلك أنني لا أستطيع أن أجهل أنني أعرف حالياً ذاتي في صور ماضيّ، وأنني أتسم بميزة الإتصال التاريخي. إن خبث الطوية يرجع إلى رفض المرء أن يكون ذاته، وزعمه أنه غير ذاته. وقد أصاب (سارتر) في قوله أن قوام خبث الطوية هو ضرب من «تفكك» الذات، تفكك لستُ أنا ضحيته، لأنني أريده، بالرغم من شهادة وجداني المضادة.

في وسعنا إذن أن نقول أن خبث الطوية يوجد منذ رفضي. قبول نفسي على ما أنا عليه. ولكن من الجائز أن يجاب على الفور بأن الحياة الأخلاقية تقوم، بوجه الدقة، على عدم قبول المرء ذاته، بل على تخطيها والتعالي عليها. وإنما يظهر الإبهام في هذه النقطة أدق ما يظهر: التعالي على الذات، اتراه انكار المرء ذاته، إسقاطه خارج ذاته صورته عن ذاته التي قد يكون اختار اعتسافاً أنها تطابقه حق المطابقة؟ المثقف البرجوازي الذي يحرص حرصاً مشروعاً بلا ريب على اللحاق بركب الطبقة الكادحة فيعلن أنه بروليتاري. وأنه منخلع انخلاع أي كادح، أليس خبيث الطوية بمعنى أنه يحاول إنكار شيء يتعذر إنكاره، إنكار درجة من الثقافة تتيح له بوجه الدقة الإفلات، على الأقل جزئياً، من الإنخلاع؟ إن خبث الطوية ينساب في هذا النوسان بين ما نحن في الواقع ـ والذي يتعذر علينا إنكاره ـ وهذا ما يدعوه (سارتر) بقدرنا ـ وبين إرادة تجاوز ليست هي مجرد فرار، بل هي الالزام ذاته بإنسانيتكم؛ إن قوام خبث الطوية هو تكلفنا واصطناعنا حتى نظهر أمام الآخرين في ثوب تعالينا. إننا نسوّغ أفعالاً تنتمي في الحق إلى تعالينا، ولكنها مستوحاة في الواقع من شهوات تصنعنا أيضاً سواء بسواء. ونحن نعزو علناً مثل هذا التنكر إلى كرم ليس في الحق غائباً عن قلبنا، ولكننا ننسى طوعاً أن الخوف من تعرضنا للخطر كان على الأقل يمثل

شدة هذا الكرم والسخاء. إن ذلك ليس بكذب لأن «الشخص الذي نمثله هو أيضاً ذاتنا»، مثلما لاحظت (آني كينو)[1] ANNIE GUEHENNO، ولكن ذلك ليس كل كياننا، ونحن نعرف ذلك حق المعرفة. وعلى هذا فإن الأمر أمر خبث طوية، خبث طوية راسخ الجذور يتعذر اقتلاعه، لأننا لن نقدر البتة على التوفيق في شخصيتنا بين مختلف الأدوار، وهي في الغالب متناقضة، ونحن نمثلها، دوراً ما نحن، ودوراً ما نريد أن نكون. ولذا فإننا دائماً عرضة للاتهام بخبث الطوية. ولكن أولئك الذين يوجهون إلينا هذا الإتهام يعلمون حقاً، بتجربتهم الخاصة، أن خبث الطوية يرافقهم. فينشأ عن ذلك أن اتهامهم، وهو يريد أن يشهد على القيمة التي يخصون بها الطوية السليمة، إنما هو أيضاً اتهام ينهض به خبث الطوية. ومردّ ذلك إلى وعيهم بأنهم يأخذون علينا ما لا يستطيعون اجتنابه بأنفسهم. إن أي عهد يُقطع بالحب، مهما بلغ شأو ولهه، لا يخفي أيضاً الأسف على أن المرء قد اختار، وأنه لم يدع مفتوحة غاية الانفتاح «مروحة» جميع امكانات الحب التي لا تحصى. وعندما سأل (يسوع) (بطرس): «أتحبني؟ وأجابه سيدي تعلم أنني أحبك»، فإن (بطرس) لم ينج من تذكر أنه، بالرغم من

---

(١) آني كينو: المحنة - باريز، كراسة، ١٩٦٨ ص ٢٣٨.

حبه، كان هو الإنسان الذي انكره وأن هذا الإنسان لم يمت من جراء الافتتان.

أن اتسام خبث الطوية بسمة تعذر زواله يوضح السبب الذي يحمل هذا الخبث على اتخاذ تدابير وقائية شتى كيما يتجنب الاعتراف لذاته بحقيقته. فنحن نعترف بيسر أعظم بأننا كذبنا، ولا نعترف بخبث طويتنا، لأن الكذب فعل يمكن أن يكون عارضاً ويحظى عبر تعقد الأوضاع بنوع من انتحال المعذرة، بينما يكون خبث الطوية موقفاً دائماً. إن خبث الطوية ينفي ذاته بوصفه خبثاً، لأنه، كما نعلم حقاً، يمثل مشروعاً محالاً: رفض الكائن أن يكون ذاته ومطلب أن يكون غير ذاته.

غير أننا إذا لم ننسلخ عن ذواتنا بقينا جامدين في حاضرنا، ولم يكن في وسع أحدنا أن يكون إنسان المستقبل. فمن الواجب أن نسبق ذاتنا وأن نسقطها إلى الأمام في مستقبل لا نستطيع إدراكه البتة، وبه لن نطابق البتة ذاتنا تمام المطابقة، ولكنه، بالرغم من ذلك، هو سبب وجودنا. أفلا يعني هذا أن الحياة الأخلاقية ليست بحال من الأحوال دعة في الحاضر، ولا جموداً على الماضي، بل على العكس هي مهد بناء دائب في المستقبل، وبنتيجة ضغطه، بناء كائن جديد، وهي تفرز الطوية الخبيثة والوجدان الخبيث. إن الوجود الأخلاقي ليمثل في أني لا أكون

ما أرغب فيه، وبالرغم من ذلك فأنا أعمل على نحو كما لو أنني كنتُ سلفاً ما لم أصر إليه بعد. وهذا الوجود الأخلاقي إذن وجود غير متسق، ولذا فإننا لا نستطيع حذف خبث طويتنا حذفاً تاماً. يقول (سارتر)[1]: «إن أول أفعال الطوية الخبيثة يرمي إلى الفرار مما لا يستطيع المرء الفرار منه، الفرار من كياننا». ولكن ما يعتبره (سارتر) نوعاً من بؤس ميتافيزيائي يجب، على العكس، اعتباره خطأ. ينبغي محاولة المحال: ينبغي أن نهبط نحونا بالدعوة التي تدعونا إلى الاتسام بها، حتى ولو لم يكن في وسعنا أن نحققها تحقيقاً كاملاً، ولو تعرضنا للوقوع في خطر خبث الطوية.

بيد أن هذا التأكيد لا يتضمن الخاتمة: فما دمنا نتحلى بخبث الطوية في جميع الأحوال، فإن من الواجب علينا أن نمارس هذا الخبث بدون أدنى قيد ولا تحفظ «اخطىء بعنف». إن القطط جميعاً سوداء في الليل، وإن الحياة الأخلاقية ليل! كلا، لأن ثمة فوارق دقيقة في ذاك الليل بالرغم من كل شيء. فكما يثير ادّعاء سلامة الطوية الشعور بالفضيحة، كذلك سيكون من المحزن الإستسلام إلى الطوية الخبيثة استسلامنا لقدرنا. إن امتناع القداسة لا يعني أننا لا نستطيع طلبها وإرادتها. وإن الحياة

(١) المصدر السابق ص ١١١.

الأخلاقية لتنحط إذا لم تغتذ بالأمل. فلئن كنت لا أستطيع أن أفوز بصلح تام مع نفسي أبداً، فإن ذلك لا يتضمن أنني عاجز عن انتظار بلوغ ذلك وأن ليس في وسعي رفض بعض أشكال الطوية الخبيثة رفضاً يمثل الإشارة الدالة على ذاك الانتظار. وما دام خبث الطوية متصلاً بالمعرفة، ففي وسعي أن أزيد هذا الجلاء، وأرفض بعض أقوال مبهمة، وبعض ضروب السلوك الغامض، وأن أنتبه إلى ما سيدركه الآخر من كلامي وأفعالي، وأن اضطلع بنقد ذاتي يتناولني ويتيح لي في الغالب اجتناب غش الآخر وخداعه. فإذا فهم هو أنني أكافح خبث طويتي فإنه لن يبتر اتصاله بي بل سيصغي إلى كلامي. ونحن لا نقصد هنا تلك الأنـواع من الكلم المزدوج المعنى الـذي استخدمه طوعاً لأتخلص من وضع شاق، وحيث يلتحق خبث الطوية بركب الكذب بسير عظيم، ذاك الكلم الذي يتيح لي نزاهة أولية أن أمتنع عنه. إنما نقصد الأوضاع الأكثر إرهافاً والتي أعرب فيها للآخر عن النوايا التي تجعلني أتكلم وأفعل.
لماذا تجدني أحرص في هذا الإعراب حرص عناد منافق على أن أبقى في صعيد مثالية خالصة؟ لماذا لا أعترف بأن في مثل هذا المشروع الذي قد أرغب بأن أحشد فيه كل عون، ما يتناول طماحي أيضاً وهو يتناول بلا ريب قضية جميلة، قضية جميلة جداً أتعلق بها بالفعل؟ أترانا نسلخ الإيمان عن قضية إذا

اعترفنا بأننا نعتنقها بكياننا كله، وبحرصنا على التعـالي، وكذلك بشغف وهوى؟ هناك خبث طوية لا أستطيع الإفلات من أسره وهو الخبث الجاثم في مسوغاتي: ففي النضال في سبيل العدالة يمتزج حب العدالة والارتياح الناجم عن محاسبة الظالمين وإذلالهم. وهناك خبث طوية يمكنني الخلاص منه: وهو ذاك الذي يمثل في عدم الاعتراف به وفي تمويه العلاقة المرهفة بين المثل الأعلى والمنفعة. ولئن كانت الحياة السياسية تؤلف مثل هذا الشرك الذي ينزلق فيه التخلق، فذلك بوجه الدقة لأنها تدعونا دوماً إلى تمويه المنفعة بقناع المثل الأعلى على هذا المنوال. بيد أن اللعبة لا تخدع أحداً من الناس. وإذن لماذا ألجأ إليها؟

أن يكون المرء سليم الطوية، في قلب خبث الطوية، أن يكون إنساناً ذا عهد بالكلام المقطوع في غمرة إبهام الكلام ـ ذاكم هو التحدي في الحياة الأخلاقية.

الفصل الثالث

الجد والتهكم

لئن كانت سلامة الطوية وخبثها تؤلفان موقفين اخلاقيين لا يكفان عن التمازج والتداخل حتى يتعذر في الغالب تمييز الانتقال من أحدهما إلى الآخر، فإن الجد والتهكم يبدوان على أنهما موقفان متضادان على نحو أعظم، وهما يوحيان كلاهما بضروب سلوك نوعية خاصة. وبالرغم من ذلك، علينا أن نذكر أن لهما كليهما جذوراً تمتد إلى رؤية مشتركة عن الوجود. فكلاهما في الواقع يعتبر مقياس خطر الوجود. ولكن الرجل الجاد، بسائق هذه النظرة الوقور، يعتبر أننا لا نستطيع اللعب بهذا الوجود، وأن علينا أن نبرهن في جميع الظروف على أننا ندرك خطره. أما إنسان الهزل والتهكم فإنه، على العكس، يرى أن من الواجب المبادرة إلى الهزء من تلك الخطورة التي

يتسم بها الوجود وذلك كيما نتجنبها ونتحاشاها. إن تهكما لا يوجد بدون أن يوجد خلفه تهكم أسود. والتهكم ليس طيشاً، كما أنه ليس تعبيراً عن تفاؤل سهل. كان أحد الدعابيين يقول: «أنا متفائل: ذلك أن ما يحدث هو على الدوام أسوأ مما كنت اتنبأ به». وقد لاحظ المراقبون في أغلب الأحيان أن كبار الشعراء الهزليين كانوا أناساً حزينين. وعلى هذا يجب أن نتساءل ألا يجد كل من الجد والتهكم، وكلاهما يشارك في رؤية واحدة عن العالم والتاريخ، ألا يجدا كلاهما في مستوى أعمق بكثير ما يسوّغه بوجه خاص.

إن الجد لا يعارض التهكم، من حيث الأصل، ولكنه يعارض الطيش. الجد يقدّر كل حادث حق قدره. وكل شيء يمكن أن يصبح كارثياً، وما من شيء يتسم باللامبالاة. إن أبسط الحوادث المألوفة قد تحدث نتائج مصيرية غير متوقعة. فقد أصاب بجرح طفيف وأقول: هذا لا شيء. أما الإنسان الجدي فإنه يجيب: «أنك على خطأ، فالجرح قد يفسد ويلتهب ومن ذا الذي يعرف الجراثيم التي قد تتسرب إليه؟ غداً سينتج عنه الموات[1] أو الكزاز[2]. أرجوك أن تنظر إلى هذا الجرح

---

(١) GANGRENE.

(٢) TETANOS.

بعين الجد». ومن شأن هذا المثل المبتذل أن يتيح لنا مشاهدتين نافعتين. أولاً، أن الرجل الجدي إنسان مرهف الشعور بضروب عدوان العالم. فهو يحيا في عالم يتهدده على الدوام. ويشعر شعوراً جد مرهف بخطر هلاك الكائنات البشرية المعرَّضة في كل لحظة هدَّامة. ولا شيء أغرب لديه من فكرة طبيعة صالحة طيبة تنتظم كل شيء وتحسن تدبيره. إن الإنسان الجدي قد يؤمن بإله مخلّص قد يأتي لانقاذنا في نهاية الأمر، ولكنه في جميع الأحوال ليس إله عناية ربانية ينظم مجرى الأحداث بما يحقق مصلحة الإنسان العظمى، وعلى نحو أن يستطيع البشر التحرك بدون قلق وهم قانعون بحزم بأن كل شيء يسهم في سعادتهم. إن الجدي يعارض كل المعارضة لامبالاة الطفولة. والجدي هو من يعيش في كون فقد سحره، ونحن نخطىء إذا أوليناه ثقتنا، حتى ولو بدا لنا في بعض الأحيان في أشكال سارّة باسمة. ولا يتردد الإنسان الجدي في الإعراب عن فقدان سحر العالم... بأن يلبس مسوح المتفكه، شأنه شأن هذا الطبيب الشهير الذي صرَّح قائلاً: «الصحة حال موقوتة لا تنبىء عن أي شيء جيد». وعلى هذا ينبغي النظر إلى الأمور كافة نظرة جد: المرض لأنه قد يقودنا إلى الموت، ولكن الصحة أيضاً لأنها نجاح عابر واهٍ، وتوازن

استثنائي يكاد أن يضطرب سلفاً. ومن المألوف أن نسمع من يقول: أن الجد يزداد بتقدم السن. ومن السهل إدراك سبب ذلك: فمن جهة أولى، أن التقدم بالسن يعني مزيداً من التجربة والخبرة، وبما أن هذه الخبرة تعلمني في الواقع أن كثيراً من الأمور التي كانت تثير حماستي إنما تكسرت على صخرة الواقع، وأن أملاً لم يتحقق بدون أن يصحبه بعض الخيبة، وأن حالات الغدر كانت أكثر من حالات الصداقة، وأن أتراح خيبة الرجاء كانت أثقل من الأفراح. ومن جهة أخرى، أن التقدم بالسن يعني أن المرء يرى الإمكانات القادمة تتضاءل أمامه وأن الأمور المحدّدة تزيد من التضييق عليه (وهذا معنى قولنا الشهير: عبء السنين). وأخيراً، فإنه يرى المستقبل يسحب وعوده كافة. وبين هذا الماضي الذي لا يستطيع إلا أن يشعرني بخيبة الأمل لأنه بالطبع لم يستجب لأمالي وأن خيبة أملي لتعظم من جراء ذلك فتحرمني من أن يكون لي أي سلطان عليه، وبين هذا المستقبل الذي لا يحدثني إلا عن شيء واحد هو موتي، نجد الإنسان الجدي، إن صح القول، هو الذي ينتصر.

بيد أن من الواجب الإحجام عن الغلو في تحليل الجد باعتبار جانبه المتشائم لأننا نسارع إذ ذاك إلى تشويهه ولا نفطن إلى

جانب مغاير آخر يؤلفه. إن الإنسان الجدي يدرك خطر الوجود ولا يمنح العالم والتاريخ سوى ثقة محدودة. ولكنه لا يسجن نفسه في التشاؤم. الجد يضاد كل التضاد حال التجلد الكئيب أو الرضوخ للقدر المحتوم. وما الإنسان الجدي بجاد إلا لاتسامه بذلك، وعلى وجه الدقة، إنه أشبه بربان الطائرة الذي يؤمن بأنه أدنى قصور في الانتباه، وأدنى لامبالاة، وأدنى ثرثرة أو استرخاء تعرضنا للهلاك في هذا العالم العدو لنا. ويسوّغ الجدي جده على أنه يقظة وانتباه، حتى أن كلمة جد تغدو في اللغة الذائعة مرادف الانتباه. المعلم يقول لتلاميذه الذين يودون تمديد فترة الإستراحة بعد انتهائها حتى يمضوا في الضحك واللعب: كونوا جديين، أي انتبهوا. إن إنسان الجد لا يستسلم لأخطار الوجود. بل إنه، على العكس، قانع بأنه سيستطيع بسائق مزيد من جده وانتباهه وذكائه وإرادته أن ينجو من شرك الطبيعة والناس. إن الشجاعة أمر جدي دوماً. ولذا نجد لدى الإنسان الجدي إرادة الفوز والنصر. وإن مطلبه هو مطلب النصر، حتى ولو لم يفز بهذا النصر بصورة كاملة أبداً، بل ولو وجب أن يتكشف هذا النصر عن أنه موقوت واه. إن نوعاً من انقشاع الغشاوة يتجلى لدى الإنسان المتهكم في أغلب الأحيان: فما دامت الأشياء هي هي، فمن الأفضل لنا أن نسخر منها، بينما يبدو الأمر في نظر الإنسان الجدي على أن من

الواجب أن نبذل غاية الجهد للتغلب على الصعاب. ولئن كان الجدي متشائماً، فإن تشاؤمه إيجابي ناشط. ولذا فإننا نجده يرجح العمل في بعض قطاعات النشاط الإنساني التي يتميز النجاح والنجوع فيها بأنهما معياران مطلقان: التجارة، التقنية، الإدارة[1]. إننا نتحدث عن عامل جدي، عن مهندس جدي، عن عالم جدي، ولكننا نفضّل أن يكون الفنان نابغة على أن يكون جدياً، أو بقول أدق، إننا لا نطيق جد الفنان إلا فيما يتصل بالجانب التقني المحض من فنه. الجد يتجلى بآن واحد في واقع أن الإنسان يعرف كيف يأخذ باعتباره جميع معطيات المشكلة ويتنبأ بجميع النتائج الممكنة التي قد تنتج عن تدخله.

والطوباوية لا تبدو لنا دوماً على أنها جدية لأن مؤلفها اختار التملص من جميع شروط المكان والزمان ولم يطرح على نفسه سؤال امكانات التحقق. إن كل مشروع ينطلق من استقصاء دقيق للوسائل الجاهزة، ويحدّد بدقة وواقعية مراحل تحقيقه لهو مشروع جدي. وينجم عن واقعية الإنسان الجدي الأساسية هذه أنه يجد من الشاق عليه أن يتكيف مع مقولة المثل الأعلى أو

(١) يصيب (فلادمير جانكلفتش) V. JANKELEVITCH بقوله: «إن الجد يقابل أوضاعاً قليلة الجاذبية، ولا نكاد نستطيع أن نقول شيئاً عنها، أوضاعاً ينزلق الكلام فوقها فلا يجد مستمسكاً». (المغامرة، والسأم، والجد - باريز أوبيه ١٩٦٣ ص ١٧٩).

القيمة ولذا يصف كل مشروع لا يدرك كيف يمكن تحقيقه بأنه مشروع خيالي. إن إنسان الجد ليس بمنقطع الاهتمام بالمستقبل أبداً، ولكن نظرته إلى الزمان نظرة خطيرة جداً. إنه ينظر إليه باعتبار تعاقب لحظاته تعاقباً دقيقاً، وهو لا يجاوز هذا التعاقب بوجه من الوجوه. إنه سيكون مصلحاً أكثر منه ثورياً، لأن النزعة الإصلاحية تبدو له مسيرة بطيئة ولكنها متزنة شطر وجود موضوعي محدّد ندركه بدون مفاجآت. وأن ما يرمي الجدي إلى الإضطلاع به هو السيطرة على الزمان، وهذا يوجب السهر على ترابط لحظاته المتعاقبة، ولذا نجده يرى في جميع عمليات التخطيط المحل الممتاز لممارسة نشاطه.

ومثل هذا النحو من تصور الزمان والتاريخ يفترض صلابة القرار. وبدون ذلك تتعذر السيطرة على التاريخ أضف إلى ما سبق أنه عندما يفاتحنا أمرؤ بنية فعل، وهي نية قد لا تجاوز مستوى الرغبة، وهي تفترض من أجل تحققها عدداً جسيماً من الشروط التي يصعب التقاؤها، ألسنا نطرح على الفور السؤال الآتي: هل هذا جدي؟ وقد يتفق من جهة أخرى أن يجعلنا حرصنا على الجد أن نجانبه، وأن نضيع، لشدة تعلقنا بالجد، أفضل الفرص الجدية التي تتيح العمل. إن كل مشروع جريء يتعرض إلى أن ينظر إليه على أنه غير جدي. ومن اليسير تخيل

المقاومة الشديدة التي نهضت في وجه فك عقال الذرة أن التحليق بين الكواكب واعتبرتهما أمرين غير جديين. والحق أن الإنسان الجدي يتحرك في حدود الممكن، ولكن الإحاطة بهذا الحدود محال.

إن شدة تعلق الإنسان الجدي باعتقاده بأن الانتباه والاجتهاد والوجدان المسلكي والأمانة تجاه الواقع، بأن كل ذلك يمكّن المرء من السيطرة على كل وضع، إنما يعرضه هذا التعلق لخطر أعظم: خطر أن ينظر إلى نفسه ويحملها محمل الجد. وأن الحد الفاصل بين الإنسان الجدي وبين اعتقاده بأنه جدي حد غير ثابت في أغلب الأحيان. الإنسان الجدي يريد أن يكون إنسان الموضوعية، ولذا نجده ينزلق على وجه الدقة إلى الذاتية. أما أن يحمل الإنسان نفسه محمل الجد، ويعتقد بأنه جدي، فهو يعني في مرحلة أولى أنه يعير أهمية قصوى الوضع من الأوضاع سواء أكان وضعاً سياسياً أم اقتصادياً أم ثقافياً أم دينياً، وهو الوضع الذي ينخرط هو فيه انخراطَ فاعلٍ إيجابي أو انخراط ضحية ممكنة. يقول الخبراء أن وضع «العملة» وضع جدي. وعندئذٍ نرى على الفور أناساً من الحيّسوبين المهتمين بالتجارة والأعمال يرتدون مسوح الجد ويتخذون التدابير الإحترازية ويوقفون أعمالهم التجارية كلها.

وإذ ذاك تراهم يحنقون عند سماع آراء المرتابين («لا تبال، فقد رأينا حالات مماثلة كثيرة») أو عند سماع آراء المتهكمين والساخرين. إنهم لا يطيقون البتة أي مزاح حول سحنتهم أو تصرفهم. فالجد يغتذي بالمطلق أو يجعل النسبي مطلقاً. بيد أن الإنسان الجدي لا يجيز للآخرين أن يضعوه أمام هذه المتناوبة: فلا بد للأمر الذي اعتبره جدياً من أن يكون جدياً في الواقع، ولا يجوز أن يرتاب فيه أحد. وعندئذٍ ينتقل الجدي، وهذه هي المرحلة الثانية، من الوضع إلى الشخص المعني بالأمر أو الذي يعتقد بأنه معني به. إنه ينظر إلى نفسه نظرة جدية، أي أنه يمنح ذاته جدية الوضع. ولعله على صواب لأن من الجائز أن ينخرط مصيره كله في الواقع بالوضع وبتطوره. ولكن هذا الإمكان يبقى موضع شك. ذلك أنه متى يحدث في الواقع وضع من هذه الأوضاع الشاملة التي يرتبط بها أمر حياتي أو موتي؟

إنها أوضاع نادرة بلا ريب. أما أن يخسر المضارب بعض المال عند انخفاض قيمة النقود، افترى ذلك أمراً جدياً بالنسبة إليه؟ إنه أمر جدي بالنسبة للمجتمع، وقد لا يكون أمراً جدياً بالنسبة له. لقد لعب وخسر، ولكنه نظر إلى اللعب وكأن مستقبله ومستقبل البشرية يتوقفان على ذلك. إنه إذ يرفض

الوقوف على مبعدة من وضعه. وكذلك حال المرء الذي يفصح عن أفكاره ـ أو ربما عن آرائه وحسب ـ بوقار خطير، وهو يعطي كل كلمة من كلماته أهمية تجعلها وكأنها تسمو على أية مناقشة، إنه ينظر إلى نفسه نظرة جد، وهذا يعني أنه يقيم رباطاً لا تنفصم عراه، أو أنه يحسب أنه رباط لا تنفصم عراه بين أفكاره عن الواقع وبين هذا الواقع ذاته. إنه يكف عن الشعور بأن أفكاره إنما تمثل، أفضل ما تمثل مجرد الاقتراب والدنو من الواقع. وفي أصل هذا الموقف يجثم نوع من الصلف، من فقدان التواضع، من رفض امّحاء الذات أمام تعالي الواقع ـ إن الإنسان الذي يحمل نفسه محمل الجد يحسب نفسه أنه يطابق الحقيقة ـ وكلما عظم اتصاف الموضوع الذي أعالجه بصفة العظمة والأهمية (موضوع ميتافيزيائي، موضوع ديني)، كلما تعرضت لخطر أن أحمل نفسي محمل الجد بدون أن أدرك في الوقت ذاته أنني عرضة للحط من شأو هذا الموضوع وعظمته، لأنني أوحّد هويتي به. ولا ريب في أن الله هو الواقع الذي ينبغي النظر إليه بأعظم جد مستطاع، ولكن ذلك، بوجه الدقة، هو السبب الذي يوجب على رجال الدين (الكاهن، الفقيه) ألا يحمل أحدهم نفسه محمل الجد بإسراف، لأن من الممكن أن يهزأ الله نفسه من هذا الموقف (مزامير ٢). وليس من وسيلة تمكّن المرء من حمل نفسه محمل الجد أفضل من

اعتقاده بأنه مكلف برسالة. وبالرغم من ذلك ألسنا نرى المرء يتعرض للوقوع في موقف الهاوي إذا شاء اجتناب هذا الجد؟ أترى في وسع أحد أن يجانب الإنخراط التام عندما تكون القضية قضية جديرة بالعناء المبذول في سبيلها كما يجانب التوحّد معها؟ لا بد من الإعتراف بأن من العسير جداً في الغالب التوقف أمام الجد الضروري بدون أن يحمل المرء ذاته محمل الجد. وهذه الحكمة الشاقة هي ما يدعوها (الانجيلي) فضيلة «المساكين بالروح» وهو يعلن أنهم سعداء.

إن أحداً لا يحمل نفسه محمل الجد لأجل نفسه، وبسلامة طوية تامة، بل بلا ريب من أجل أن ينظر إليه الآخرون كذلك أيضاً. وأن الموقف الأخلاقي هو أيضاً، وعلى الدوام تقريباً، قناع يرتديه المرء. والقناع، كما يقول (برغسون) BERGSON، «الميكانيك الملصوق بالحياة». القناع يثير الضحك، لأن المشاهد يعرف على وجه الدقة أن في وسعه رفعه، وعندئذٍ يتفجر التضاد بين القناع وبين الوجه. ومن النادر أن نجد أناساً يبلغ جدهم المبلغ الذي يريدون الظهور بمظهره. وعلى الرغم من أنهم جادون بالفعل، فإنهم يرتدون مسوح الجادين وكأن خيالهم يقول لهم: إلبسوا هذا الثوب، إن منظره يوحي بمنظر الجد. فلماذا نحرص على أن نبدو في ثوب الجادين؟ لأن الجد

يوحي بالثقة بلا ريب. الجد يعود بالفائدة والربح في العلاقات الإجتماعية ـ المهنية، ولذا تجدنا حريصين على اتخاذ موقف الجد في مثل هذه الأحوال. ولكن جميع هذه الأوضاع التي تستلزم أن نقف موقف الجد هي على العموم أوضاع متكلفة إلى حد كبير: أنها مناسبات القيام بلعب يجري بحسب قواعد اصطلاحية (ومثلاً فحص من الفحوص). ولما كان للجد معايير اجتماعية محدّدة تماماً، وهي تتصل باللباس وبسبل السلوك والكلام، فمن اليسير ارتداء قناع الجد. وهذا هو السبب الذي يجعل موقف الجد عرضة على الدوام ـ وبدون حق أحياناً ـ للارتياب والاتهام بأنه ليس سوى قناع. وعندما يتكشف هذا الارتياب على أنه باطل، يبقى بالرغم من ذلك إمكان أن يكون المرء قد حمل ذاته بطوية سليمة محمل الجد، أي أنه منح نفسه بنفسه (أو منح الدور الذي يريد الظهور بمظهره) أهمية مسرفة، وأنه قد غالى، في آخر الأمر، بتقدير أهمية علاقته بالعالم وأضفى على مشكلاته دلالة لا يشاركه فيها سائر البشر. أجل إن الخطر الذري خطر جدي يقتضي أن ننظر إليه بكل ما أوتينا من جد، ولكن الإنسان الذي يتصور، وهو يعمل على جمع التواقيع على عريضة لا ـ ذرية، يتصور أنه يقوم بعمل جدي إنما يكون إنساناً من طراز الذين يحملون أنفسهم محمل الجد. ولعله

يحسب أنه بعمله المسالم إلى حد كبير، وغير المتسم بالخطر الشديد، أنه سيغير مجرى التاريخ.

إن صعوبة رسم حدود واضحة بين كون المرء جدياً وبين حمله نفسه محمل الجد وجعل الآخرين جديين لا تبيح لنا، رفض الموقف الجدي أو أن تنزع ثقتنا عنه. إن الجد يحتفظ بحقوقه كلها منذ أن نفهم أن الوجود ليس لهواً، بل هو التزام، وإن في وسعي أن أراهن في إطار هذا الإلتزام، أو أن أنظر إلى انخلاع وجود الآخرين. ولولا هذا الإقتناع العميق بأن حيوات البشر ليست مجرد كون يرصف إلى جانب كون آخر، وإنما هي صلات وجود ينطوي بعضها على بعض انطواء جد وثيق يجعل كلمة بسيطة ترين بثقلها على مصير كائن آخر، وأن مجرد نظرة يمكن أن تجمّد الآخر في موقف المتّهم، لولا ذلك لما تمكّن الإنسان الجدي من تسويغ سلوكه إلا بمشقة، ولوجب عليه أن يتلاشى أمام هذه الخفة وهذه العفوية التي تجعل الحياة أيسر وأسهل. أجل إنه لا يمحو ذاته امحاءً تاماً، لأن العالم سيعترف بأوضاع يتميز فيها الإنسان الجدي بأنه على صواب، ولكنه سيكون اندر، ولن يستطيع أن يمثل أنموذجاً مألوفاً لطراز الوجود في العالم.

ولكن للإنسان الجدي تسويغاً آخر يتصف بلا ريب بأنه

أكثر إشكالاً وأبعد عن أن يحظى بالاعتراف. لماذا اعلّق مثل هذا الاهتمام الوقور بكل لحظة من لحظات حياتي إذا لم أكن مقتنعاً بأن مصيري الشخصي مصير فريد، وأنه مصير واهٍ أقصى ما يكون مصير سريع العطب، معاً؟ وعلى قدر ما يبدو الجد مضحكاً عندما يكون موضوعه ما أملك، فإنه يحظى على العكس بشرعيته عندما يتناول كوني. إن هذا الكون الفريد، ومن ثم، الكون الذي تتعذر الإستعاضة عنه، وهو واهٍ، أتراه مجرد فرط نمو أو فرط تبرعم وهو وليد صدفة مَصيرها الزوال بنتيجة صدفة أخرى، دور من أدوار مهزلة تظهر من أجل أن تضمحل وتُنسى، أم أن هذا العمر المعطى لي يمثل انخراطاً في مستقبل يجاوزه؟ هل تتصف قراراتي وأفعالي بأنها نسبية بالإضافة إلى أمور مريحة أو غير مريحة وحسب، أم أن لبعضها وزناً يعدل وزن السرمدية؟ هل ما أعقده أو أحله في هذه الدنيا سيكون كذلك في السموات؟ هل يأتي حين يكون ما أفعله أمراً مبرماً أم سيقال لي كما قيل للرجل الغني في حكاية (لعازر): «فات الأوان». فإذا حدث ذلك ساغ لي أن أكون جدياً في كل لحظة وآن. ويقول آخر، إن التسويغ الأخير للإنسان الجدي يمثل في العلاقة التي أقيمها بين حياتي وموتي. فلو أن موتي لم يكن سوى حادث طارىء من خارج، وكان لا يرتبط بحياتي

بأي رباط داخلي، إذ ذاك يمتنع على الموت أن يهب حياتي أية سمة جدية. أجل إن لحظات حياتي ستكون ثمينة في جميع الأحوال، ولكن ذلك لا يعني أنها جدية بسبب ذلك. أما إذا كان الموت يرتبط بحياتي، عوضاً عن أن ينزل بي من خارج، وإذا كان يمنح حياتي معنى، وإذا كنت أنا كائناً من أجل الموت، بمعنى آخر غير ما رمى إليه (هيديجر) HEIDEGGER، وإذا كان الكون لأجل الموت يعني أن على المرء أن ينهض بمهمة سيبترها الموت، ولكنه في الوقت ذاته سيمهرها بخاتم السرمدية، وإذا لم يكن الموت عرضاً، بل دلّ على حكم على حياتي، عندئذٍ لا ينبغي أن أتمتع باللحظات العابرة من وجودي وحسب، بل أن أزنها حق الوزن، أي أن أنظر إليها بمنظار الجد الأقصى: إن شيئاً مما أفعل أو يخطر في ذهني ليس البتة بشيء يمكن ألا أبالي به حقاً.

بيد أن هذا التسويغ للجد تسويغ لا يعترف به كثيراً لأنني لا أراه في الواقع إلا بصورة استثنائية. فأنا أشعر بيسر أعظم بأنني مسؤول أمام الآخرين أكثر مني مسؤولاً أمام موتي. ومن ناحية أخرى، فإن من السليم أن تكون الأمور على هذا النحو، لأنني لا أستطيع أن أحمل نفسي على الحزن خلال حياتي كلها بدون أن أعكر صفو كل عفوية مبدعة. وسيكون من الخطر أن

يبدو الموت هو السبب الذي يسوّغ حياتي. ثم أتراني، في آخر المطاف، أملك مقياساً يتيح لي أن أقيس به أفعالي؟ أليس الفعل الذي أنهض به بعفوية أعظم، وبدون أن أفكر في القيمة التي قد يتسم بها (ومثلاً أن أقدم كأساً من الماء لإنسان ظمىء) هو الذي سيكون ذا وزن أعظم من الأفعال التي أقوم بها وأنا أتحلى بأعظم جد واجتهاد؟ فإذا كان الموت فرصة حكم يطلق على حياتي فأنا أجهل كل الجهل كواشف هذا الحكم. ولذا يقل اعترافنا بتسويغ الجد بمجانية موت ليس غريباً عن حياتي. وأنا أجازف بخطر أن أحمل نفسي محمل الجد بأكثر من أن أنجح في ترجيح جانب الروح الجدية. وسيكون ذلك في الوقت نفسه تسويغاً إشكالياً، لأنني لا أملك وسيلة البت في هل أن موتي هو مجرد نفي لحياتي أم أن له بعض الصلة بمعنى وجودي، هل هو مصيبة أم إنجاز.

وعلى الرغم من أن هذا التسويغ تسويغ إشكالي يقل الاعتراف به، فليس من الممكن التغاضي عنه. إنه يجثم بصورة فريدة. إن الشيخ يقول: ينبغي لمن كان في سني أن يكون جدياً. ولكن ذلك يوجب الحط من قيمة أشياء كثيرة، أو على الأقل إسباغ الصفة النسبية عليها، وعلى أهواء مختلفة، وعلى التزامات كنت أنظر إليها فيما سبق نظرتي إلى أمور جدية

جداً. وأن ما يطلق عليه اسم صفاء الشيوخ قد يرجع إلى أن حقل الجدي قد تقلص في نظره تقلصاً شديداً، أو على الأقل قد اقتصر على عدد صغير من المواضيع الأساسية. وأن الإنعتاق من أسر الحياة قد يعني سبيلاً لشكل جديد من أشكال الجد، أي تصنيف القيم تصنيفاً جديداً.

إن موقف الإنسان الجدي يُسوّغ تسويغاً أقل عرضة للشك عندما يقتصر على الإلماع إلى المسؤولية التي هي مسؤوليتي في كل مسعى أقوم به، الإلماع إلى واقع أنه ما من قرار، مهما كان صميمياً، إلا ويثير الانخراط في سائر القرارات، وينجم عن ذلك عدم السماح بأية خفة أو طيش. وبالرغم من ذلك فأنا لا أستطيع أن أكون جدياً على الدوام. ولذا يجب أن تتوافر أوقات من حياتي يباح لي فيها منح إجازة إلى حرصي الجاد، أوقات تكون الكلمات التي أنطق بها خالية من الجد، فلا تعني ما تعني، وحيث أستطيع الامتناع عن النهوض بأي عمل قد يثير مسؤوليتي، وحيث يمكن أن يهمل المسؤولون عن الأدوار الاجتماعية مسؤوليتهم. إن الأعياد وحفلات المرح وحفلات الثمالة وحفلات المساخر هي مؤسسات اجتماعية تحقق وظائف شتى، منها أنها تمنح الحياة الجادة إجازة، وبها يبدو الضحك على

أنه يرمز خلال فترة وجيزة من الزمان إلى ضآلة الجد الذي ننظر به إلى الحياة. بيد أن لهذه الطقوس الاجتماعية مدة محددة تماماً، ولا يجيز المجتمع لنا تجاوز تلك المدة، ومن شأن هذا التحديد الزمني أن يذكّرنا بأن الجد لا يمكن كبته زمناً أطول وأنه سيرجع غداً سيرته الأولى ويستأنف حقوقه علينا.

فإذا تعذر التملص من الجد وحرصت المؤسسات الاجتماعية على الاستعانة به وعلى إجلاله، أفلا يدل ذلك على أنه لا يمكن أن يرضخ لنقد، بل لا يمكن أن ينال منه جهد يرمي إلى سلخ الأسطورية عنه؟ الحق أن الانتقاد لا يطال الجد إلا بقدر ما أن الجد لا يكون سوى قناع، وحيثما يتعرض الإنسان الجدي لوصمه بصمة الرياء، أو إلا بقدر ما يكون المرء قد تخطّى خلسة اتصاقه بالجد وانتقل إلى حمل نفسه محمل الجد. وأن سلخ صفة التزييف عنه لا يؤلف انتقاداً، فهو لا يناقش في سلامة الجد، ولكنه يطرح التساؤل حول الأساطير التي يحتمي الجدي وراءها والذرائع والدعاوى التي يصطنعها لنفسه. أن سلخ الأسطورية عن الجدي يمثل أول ما يمثل في التساؤل عن نجوعه. أن الإنسان الجدي يحسب أن جهد إرادته الذكية، وانتباهه الموصول، يمكّنه من درء الأخطار، بل ومن تغيير وجه العالم. وأن موقف الجد موقف قلق لأنه يتساءل

باضطراب عما إذا كان التدبير الذي تصوره سيعطي أكله، وعما إذا كان الظرف الذي لم يتنبأ به هل سيقع ويعرقل مجرى الحوادث التي كان تنبأ بها حتى في أدق تفاصيلها.

يتساءل (المسيح) و(الأناجيل): «من منكم إذا اهتم يقدر أن يزيد على قامته ذراعاً واحداً؟». وهذا السؤال يسلخ الأسطورية بمعنى أنه يتخذ مثلاً جلي البداهة مناسبة ليذكّر الإنسان الجدي بأن ثمة مجالاً واسعاً لا يخضع لرقابته، بل يفلت منها تماماً. أجل أن العلم - وحيث يظهر الإنسان وطاقاته الجدية أفضل ما يظهر - يضيّق باستمرار هذا المجال ولكنه لا يحذفه ابداً. ولئن وجد ظرف يتحلى فيه مفهوم الطبيعة بالعثور على دلالة مشخصة، فهذا الظرف هو هنا حقاً: انه هذا الهدف الواسع الذي يكتنف وجودي ويؤثر فيه، والذي يعجز العلم، وتعجز التقنية، عن وضعه تماماً تحت تصرف موقفنا الجدي. وقد ذهب (الرواثيون) إلى القول بوجود حوادث مستقلة عن إرادتنا. وأن قوام الجد هو الاعتقاد بان الإنسان يقدر على كل شيء شريطة أن يريد ذلك. وهذا هو في الحق الوهم الذي ينبغي ان ينطوي على نوع من التمركز على الشخص الإنساني وهو يتظاهر بالتغافل عن أن الإنسان محاط بطبيعة تكتنفه، وهو لا يشغل فيها إلا منزلة جد ضئيلة. وعلى هذا فإن سلخ الأسطورية

اعن الجد يرجع إلى إعادة الإنسان إلى منزلته في كون يتجاوزه أكثر ما يكون تجاوز.

وإذا كان الإنسان الجدي مرغماً على الإيمان بقدرة علمه المطلقة فأنه يؤمن كذلك بخصائص التنظيم. ويتجلى ارضاء مثل هذا الإنسان في قدرتنا على أن نقول: «لقد تنبأ بكل شيء». وإن ما يميز المجتمعات الحديثة المعقدة هو الغلو في تنظيمها والجهد الناجح بأكثر من اعتبار وهو يرمي إلى أن تكون كل حياة، منذ الولادة حتى الموت، محاطة بمؤسسات تكفل أمنها وبتنظيم يضطلع بها. وذاكم هو انتصار الجد الذي ينبغي ألا نهزأ منه لأنه أتاح أن يفيد العدد الأكبر من الناس من خيرات حضارة كانوا لا يطمحون إلى بلوغها. ولكن من الواجب سلخ الأسطورية عن الجد بتبيان أن أي تنظيم ليس بالتنظيم الكامل، وأنه لم يستطع التنبؤ حقاً بكل شيء، وأنه يوجب من جراء عمل أجهزته ذاتها عدداً من الاستثناءات ومن التساهلات ولا سيما بتبيان أن هذا التنظيم لا يحظى إلا بالقليل من رضى الإنسان، وهو يدعوه، كما أوضح (كارل يسبرز) K. JASPERS، إلى التمرد ذات يوم[1]. وليس من باب الصدفة أن نجد هذا التمرد يتفجر، بوجه الدقة، في البلدان التي بلغ

(١) كارل يسبرز: الوضع الروحي لعصرنا (لوفان وباريز. آبينو شاتل ودبله دي بروير - الطبعة الثالثة ١٩٥٢ القسم الأول).

فيها تنظيم الحياة أوجه، وفي المناطق التي ترفع الوفرة فيها مستوى المعيشة، وأن ما يغدو موضوع مناقشة أعظم هو مجتمع الإستهلاك الذي يحقق أفضل تحقيق المثل الأعلى للاشتراكية، أي المثل الأعلى للوفرة المعمّمة.

إن استمرار وجود طبيعة تسيطر على الإنسان وتفلت من رقابته، وسر تنظيم ينجب الثورة الفوضوية ويفرزها حيثما يبلغ التنظيم أوج نجاحه، إنهما الموضوعان الماثلان في مسعى سلخ الأسطورية عن الجد، وفي دعوة الجد إلى التواضع.

غير أن من الممكن أن يمضي نزع الأسطورية إلى أبعد من ذلك. ففي وسعه الاتجاه إلى الجذور الروحية للمذهب الإرادي الذي يغذي الإنسان الجدي: يقول (المسيح) أيضاً: «تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو. لا تتعب ولا تغزل. ولكن أقول لكم أنه ولا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها». اللاعمل، يا له من أمر غير جدي! إن كل الدفاتر المدرسية تعلن ذلك من جيل إلى جيل! ولكن إذا تكشف عملنا وانكباب إرادتنا عن عجزها في تحقيق مبتغاهما، وإذا لم يحقق الجد الذي به اعمل على خلاصي (بجميع معاني كلمة خلاصي) غايته التي يرمي إليها، ولم يحقق خلاصي، أفلا يعني ذلك التساؤل عن قيمة كل مذهب إرادي؟ فإذا جاءني خلاصي الذي

اجتهدت في سبيله من خارج، ووصل إليّ وصول ضرب من النعمة الإلٓهية، وعلى نحو لا استحقه أبداً، أفلا يجب عليّ أن أتساءل عن مزاعم موقفي الجدي؟.

هناك إذن أكثر من سبب يحملني على ألا أدع للجد كلمة الفصل، وهذا لا يعني أن من الواجب نزع الثقة عنه، بل ربما من المناسب أن نعتبر الجد موقفاً هو بآن واحد موقف أساسي، ولكنه غير حاسم، أو أيضاً أن ندعوه إلى التواضع. إن أعظم الفضائل ليست دائماً هي التي تنير مصيرنا على أفضل وجه.

*

أما التهكم فإنه ضرب من التساؤل الخبيث حول جدية الجد. والتهكم يلي الجد وينظر إلى الأعمال الجدية ويظهر بلمسة سريعة أن ليس لها الوزن العظيم الذي كنا نتخيله. وأن الفيلسوف الذي درس جميع المذاهب الأفضل بناء، وصرح بأن كل الفلسفات تدخل قول (بارمنيد) PARMENIDE الوجود موجود، واللاوجود غير موجود، إن ذلك الفيلسوف يتحلى بالتهكم كله.

إن أول دريئة يستهدفها التهكم هو الإنسان الذي يحمل نفسه محمل الجد. فالسخرية والهجاء قد يكفيان لرفع القناع عن الإنسان الذي يريد أن يصطنع الجد بدون أن يتصف به. وأن

التهكم ضروري نحو من يحمل نفسه محمل الجد بكل صدق وسذاجة. ذلك أن الأمر هو أمر إقحام بعض مبعدة بينه وبين أعماله على نحو يجعله ينظر إلى أفعاله وأقواله نظرته إلى نوع من مشهد ويكون من شأن هذا الابتعاد أن يتيح له إدراك كل ما تنطوي عليه من نقص ونسبية وضآلة شأن. إن ما يجعلني أحمل نفسي محمل الجد هو في الواقع الأهمية الحاسمة التي أعلقها على ما أفعل أو أقول. وأنا أقيس قيمتها بالجهد الذي أنفقته، وبصدق التزامي، وبالعلم الذي حشدته. فلا مندوحة إذن من إمكان فصل كلامي وأفعالي، إن صح القول، عني، وإعادة وضعها في منظور آخر يخضع لمقياس آخر فيسلخها عن ادعائي. وعندما تحدث (فولتير) VOLTAIRE عن أحد زملائه قائلاً بشراسة أنه يعدو وراء الفكر، وأنا أراهن على سبق الفكر، فإنه كان يوحي، بصورة هذا السباق البائس، بفكرة مبعدة لا نهائية بين ما ينتج الفكر من نتاج «روحي» قد يكون مخجلاً، وبين الفكر ذاته. لقد كان يقيس ذاك الإنتاج بنوع من التعالي المرموق بلا ريب، ولكنه تعالٍ لا يُنال أبداً. وعلى هذا فإن التهكم يذكّرنا بالتواضع، وقد ينهض الضحك البسيط سلفاً بوظيفة التهكم. مثال ذلك صاحب المزامير (المزمورة) الذي يستشهد بضحك الرب على أنه نوع من التهكم على كل جد تتسم به المشاريع الإنسانية.

لماذا ارتجت الأمم وتفكر الشعوب في الباطل؟

قام ملوك الأرض وتآمر الرؤساء معاً على الرب وعلى مسيحه.

الساكن في السموات يضحك

إن تهكم الضحك يكفي حتى يوحي هنا بالبون اللانهائي بين تاريخ البشر المضطرم وبين جلال السرمدية. فعندما يحدث التهكم حيال ثالث يلحق بركب التهكم. إنه يظهر، وهو يبهج الضاحكين أعظم ابتهاج، البون الذي ينصل جد الإنسان عن فقر أفعاله وأقواله. والتهكم يجرح من جراء ذلك، ولذا نجده ايخسر قيمته العلاجية. ولا ريب في أن أسلم تهكم هو ما أمارسه نحو ذاتي. وبديهي أنه أصعب ضروب التهكم. أضف إلى ذلك أنني عندما أتهكم على نفسي علناً فأنا أضمن لنفسي سلفاً بعض النجاح: سيُعجب الناس بخاطري ويمتدحون قدرتي على أن أحكم على نفسي بنفسي بدون وهم.

وقد يتفق أن يكون مثل هذا التهكم أيضاً سبيلاً من سبل حمل نفسي محمل الجد وجعل الآخرين يحملونني هذا المحمل. فليس للتهكم حظ في أن يكون صحيحاً إلا عندما يكون سرياً أول ما يكون، عندما أكون قادراً على أن اسخر من مشاريعي

ذاتها ومن ضروب نجاحي ومن غضبي ومن الدور الاجتماعي الذي انهض به. ومن الأفضل ألا يكون هذا الضحك سوى ابتسام: فالضحك قد ينمّ عن نوع من الإزدواجية. فأنا قد أضحك لأنني لا أؤمن في الواقع بما أقول أو أفعل. أما الإبتسام فإنه ينقذ سلامة طويتي. وهو يدل على أنني لا أعلي من شأن أعمالي رفعاً لي، وإنني أضعها في قرينة نسبية حيث قد يكون لها فيها بعض النفع.

غير أن من الواجب ألا ينالني التهكم في أقوالي وأفعالي وحسب، بل أن عليه أن يبلغ مشاعر قلقي وهمومي، أن ينالني في هذا الانتباه الذي يكتنف ممارسة حياتي، وهذا أيضاً ضرب من التفكير بأن لحياتي ثمناً لا نهائياً، وأن الأرض بدوني تكف عن الدوران. إن الصيغة الإنكليزية الشهيرة القائلة: «مات الملك، يحيا الملك» تنطوي في الحق على ميتافيزيا قداسية حول طبيعة الملك المزدوجة (طبيعة فانية، وطبيعة خالدة)، ولكن التعبير عنها يتجلى في نوع من التهكم: ما أهمية أن يفنى امرؤ ما دام ثمة من يخلفه. فليس للفرد، مهما كانت خصاله وعيوبه، أهمية كبرى بالإضافة إلى الوظيفة التي تتعالى عليه. وإن المرء الذي يأسف على نفسه، لإنسان يعوزه التهكم. إن تهكم المرء على نفسه، والاهتمام الذي أمنحه لنفسي، يعني أنني بلغت

نوعاً من الانفصال. ولكن من المحال أن يتحقق هذا الانفصال تحققاً تاماً، ولذا فإن تهكمي على نفسي يتجلى في أغلب الأحيان بصورة تهكم أسود لا يخلو من بعض شعور بالمرارة - وعلى هذا نجدنا أمام مختلف أشكال التهكم الذي نمارسه بصدد موتنا ذاته: «عما قريب سأفسح المجال ولن أزعج أحداً، وسيريح موتي الناس كافة». ومن النادر أن ينجو التهكم الذي نمارسه حول ذواتنا ويكون بريئاً من أي خبث وبدون أن نرمي من قولنا إلى بعض الاحتجاج الذي يرفدنا بطمأنينة عن قيمتنا وعن دورنا الذي لا غنى عنه.

ولكن التهكم لا يتناول الإنسان الذي يحمل نفسه محمل الجد وحسب، بل يتناول أيضاً الجد ذاته، وعندئذٍ يتحلى بدلالة ميتافيزيائية. بيد أن من الواجب عندئذٍ ألا نخلط بينه وبين الطيش. إنه لا يجادل في أهمية الوجود وخطره. ولكنه ينقل نقطة ارتكاز الجد. إنه يزلق الجد من النقطة التي يتجلى فيها تجلياً عضوياً نحو نقطة أخرى كانت لا تزال خفية. إن التهكم لا يماري في ضرورة توافر الجد، وإنما يجادل في الموضوع الذي يتناوله هذا الجد. كان أحد سكان (مرسيليه) يقول: «أرضى بأن يمزح الناس بصدد كل شيء، الدين والفلسفة والسياسة، ولكن لا أرضى بالمزاح في مجال الرياضة».

ولا ريب في أن من الجائز رفض هذا التصنيف الغريب للقيم، ولكن نية هذا القول واضحة: إنه يرمي إلى الحط من قيمة المواضيع التي ألف الناس أن يولوها أعظم جد وهوى، كيما يجعلنا نلمح واقعاً يزوّرونه أو يعتبرونه أمراً تافهاً، وهو في الواقع مما يجب أن ينفرد بكل جديتهم. لماذا نقول عن رسوم (فيزان) FAISANT الكاريكاتورية، وهو يرسم سيداته العجائز الشهيرات، بأنها رسوم تحفل بالتهكم، بتهكم هو في الحق رهيب إلى حد ما؟ ذلك أن هذه الرسوم الكاريكاتورية تهدف إلى إعلامنا أنه حيثما كنا نبحث، بحسب تقاليد مجتمعاتنا، عن الكرامة والصفاء والشهامة، لا يوجد سوى تفاهة وحسد ومكر وتعلق صبياني بما لم يبق سوى أثر حائل. إن التهكم يفضح ادعاء القيم الزائفة التي تريد أن تؤخذ على أنها قيم صحيحة. وفي الفترة التي كانت فيها (الصلبان النارية) تؤلف حركة صاخبة عدوانية بدون مذهب دقيق اللهم إلا فاشية هزيلة وكانت تتنطح لقلب (الجمهورية)، ظهر رسم كاريكاتوري يمثل حاجباً وهو يعلن لرئيس الوزراء في ذلك الحين (م. ب. ا. فلاندان) M.P.E. FLANDIN على النحو الآتي عن زيارة رئيس (الصلبان النارية) قائلاً: «الكولونيل ـ الكونت ـ كازمير ـ دو ـ لاروك، المتقاعد». ويجيب رئيس مجلس الوزراء ببرودة

تامة: «ادخلهم تباعاً». إن الأسلوب الذي استخدمه الرسام الكاريكاتوري يرجع إلى تفكيك أوصال الشخص إلى عدة عناصر ليوحي بضآلة تماسكه، وليحوله إلى دمية يمكن تفكيكها، وذلك في الوقت الذي كانت جميع الأحزاب الجمهورية تعبىء جيوشها لمقاومة (الصلبان النارية). هنا أيضاً يمثل المتهكم في القول الآتي: إن الجد ليس حيثما تبحثون عنه. وإن قوام قوة التهكم تمثل في أنه يتظاهر بأن يأخذ مأخذ الجد ما يعتبره الناس أجمعون جداً ثم يعمد إلى قلبه رأساً على عقب قلباً مباغتاً مستخدماً في بعض الأحيان التورية أو الجناس فيفضح تبجح الموضوع الجدي على أنه مجرد (بالون) انتفاج. لقد انتقلت إلى المانية في الحقبة الهتلرية نكتة ملأى بالتهكم: كان (هتلر) HITLER يتنزه مع أسقف، فمرا معاً أمام مصلوب. وعندئذٍ رفع الأسقف يده اليمنى صائحاً «عاش هتلر». وإذ ذاك قال (هتلر) وهو طفل بسيط زائف التواضع: «إنك تبالغ، أيها الأب؛ ماذا كنت تقول لو أنني أنا الفوهرر كنتُ مسمّراً على الصليب؟» فأجاب الأسقف: «وكنت أقول الحمد ليسوع المسيح».

إن التهكم، على نقيض موقف الهجاء الذي يستند بوجه عام إلى الريبية، إن لم نقل إلى العدمية مع استمراره في

استخدام أساليب التهكم، إنه يمدّ جذوره إلى بعض اليقين. وهذا ما يتيح له الإضطلاع بهذه النقلات في اللهجة وزلق الجد من موضوع إلى موضوع. إن أحداً لا يشتهي التهكم أمام خطر حقيقي وشر عميق، وكارثة: لأن الأمر يوجب في مثل هذه الأحوال المجابهة والنضال: إنه جدي. وإن الجد يكون في محله تماماً. ولكن ما إن يتصل الجد بموضوع لا يتمتع بشأو كبير، حتى يسترجع التهكم حقوقه ويشير بمجرد التورية إلى واقع آخر يدين الجد له بوجوده. ولذا فإننا نؤكد أن الإنسان المتهكم يعرف القيم الحقيقية.

ومن الجلي أننا نتعرض في تجربتنا الأخلاقية إلى خلط القيم أكثر ما نتعرض. فللتهكم دلالة أخلاقية لأنه يسخر من القيم الصغرى التي تزعم أنها تفتننا وتأسر بنا. ومن النافع أن يتناول التهكم كل الأخلاق التي تجمد في حلة منظومة قانونية[1]، ذلك أن ليس للقوانين ولا للنواهي إلا قيمة تربوية، ومن ثم، قيمة نسبية، وأنه لا بد حتى نبلغ حياة أخلاقية صحيحة من أن نعرف كيف نخالفها. ولم ينظر (كانت) KANT إلى ذلك على هذا النحو، ومن الواجب أن نفضح «نظرته العسكرية» حتى

---

(١) كان (كيركغارد) KIERKEGAARDيقول: «لن يكون المتهكم أبداً إنسان المذاهب.. وقد فتح التهكم عينيه على ما لا يقبل القياس المشترك مع سواه». انظر كيركيغارد لدى منشورات عويدات

ولو كان في هذا التهكم شيء من اللاعدل. لا بد من عرض التزمت الديني الذي يحترم به الفرّيسي حرفية كل أمر من الأوامر، وعرضه على محك التهكم الذي سيكشف النقاب عن سخف تصرفه وعن التناقضات التي يسجن فيها، وعن الجانب المضحك والقبيح في كل سلوك مأزقي من مآزق الوجدان.

ولكن التهكم لن يبلغ ذلك إلا إذا خضع هو ذاته لدافع الإيمان بالحرية. وأن شعار «اخطىء بعنف» الشهير الذي نادى به (لوثر) سيكون قبحاً بدون تهكم إذا لم يتبعه ويدعمه شعار «ولكن آمن بعنف أكبر». ولا يستطيع إنقاذ الإنسان من هذا الخوف المثبط للهمم، من هذا الجد الثقيل الذي يحول بينه وبين أن يحيا خوفاً من اجتراح أية خطيئة بدون عمد، لا يستطيع إنقاذه سوى الإيمان بخلاص حقيقي، الإيمان بإله رحيم وسيبقى رحيماً. ولذا يقول (لوثر) مخاطباً المسيحي: ارتكب الزلة تماماً، ولكن آمن أيضاً بالغفران إيماناً أقوى.

ولئن كان الجد يتعلق بالزمان، باعتبار الزمان عجلة نشاطنا المنتج وسبيله، فإن التهكم يرسخ في السرمد، أو على الأقل، في انتظاره. ولذا نجد حوار الرجل الجدي مع الإنسان المتهكم حواراً عسيراً في الغالب. فهما لا يتكلمان بدءاً من منظور واحد. ولا يحققان حضورهما في العالم على نهج واحد.

الفصل الرابع

الوسواس

درسنا فيما سبق أزواجاً من المواقف التي تتجاذب وتتنابذ على نحو متبادل. إن سلامة الطوية تفضح الخبث، ولكن الطوية الخبيثة توحي بأن الطوية السليمة قد تكون نسيبتها. والتهكم يتناول الجد، ولكنه في بعض الأحيان أكثر جداً من الجد ذاته. أما الوسواس فإنه يقف فريداً. وهو لا يرتبط بعلاقة جدلية مع حد آخر يضادده. ذلك أنه، بكل بساطة، يتحلى بطبيعة جدلية. إنه يحمل الإبهام في ذاته بذاته.

أجل إننا نتحدث عن شخص فنقول أنه لا ضمير له، لا وسواس وجدان لديه، وهذا الغياب يلقي على ذاك الشخص وصمة اللائقة. فمن الممتنع أن نوليه ثقتنا. ولكننا حين نتحدث عن امرىء قائلين أن له وجداناً وسواسياً، أو نقول، وهذا

أسوأ، أنه مصاب بالوسواس، فنحن إنما نشير إلى إنسان يعجز عن العمل، بـل عن الشعور بأية عاطفة، وذلك من جراء نوع من انغلاق باطني. فلئن كان الإنسان العاري عن الوسواس يعمل بدون أن يأخذ باعتباره أي كائن آخر، ولا أية أخلاق، فلا يستهدف إلا غرضه الذي يرنو إليه، ولو أدى ذلك إلى أن يمرّ من فوق الجثث، فإن عناية الإنسان الموسوس بالآخرين أو بالنظام الأخلاقي الذي يعيشه بخوف دائب إنما تبلغ مدى أقصى يخنق حركيته وعفويته. وعلى هذا فإن الوسواس موقف أخلاقي يدفعنا إلى العزوف عن العمل، بل وعن التفكير في غير الإقتناع بالاستقامة المطلقة. وعندما يتناول هذا الوسواس الماضي يسمى وخز الضمير. بيد أن تمييز الوسواس عن وخز الضمير وتأنيبه أمر عسير لأن الإنسان هو الكائن الذي لا يبرح ماضيه حاضراً في ذاته، وهو يلوّن اللحظة التي يعيشها، ويهيىء المستقبل إلى حد بعيد. ومن المتعذر أن يوجد وسواس لا ينطوي على وخز ضمير ولا يستسلم لسيطرته. ومن الجائز كذلك أن نعتبر الوسواس ضرباً من ضروب الجد المتنوعة: فهو، شأنه شأن الجد، يفترض الامتناع عن النظر إلى الحياة نظرة طيش وخفة، ويرى أن كل عمل ينبغي أن يوزن لأنه يبعث على التزام مصيرنا ومصير الآخرين به. وبالرغم من ذلك فإن الوسواس يضيف على الجد بعداً جديداً، ألا وهو إمكان

الشعور بالإثم. بل أن موقف الوسواس ينطوي على نوع من التناقض العميق: فالمصاب به يشعر شعوراً مسبقاً بالوجود الشامل للشعور بالاثم في كل جانب بل وبأنه يريد في الوقت نفسه الافلات منه. وهو يألم لعجزه عن ذلك. ولئن بدا جد متردد قبل اتخاذ قرار، فمرد ذلك إلى أنه يتمنى لو استطاع أن يسخّر الفرص كلها لصالحه حتى ينهض بعمل بريء من أي شعور بالإثم، وأن يستطيع الاضطلاع-به دونما أي وخز ضمير. أن الموسوس يحاول هذه المغامرة المحال: الحياة النقية المحصنة في كون لا يمكن أن يكون إلا كون الخطيئة (أو الزلة).

إن الموسوس يحيا في مستويين يمثلان مستويي الوجود الأخلاقي: إنه، أولاً، وسواس يتصل بمراعاتنا القانون الأخلاقي (أو القوانين الأخلاقية)؛ ثم إنه وسواس تجاه صحة علاقاتنا بالآخرين. ومن المعلوم أن من الواجب حكماً عدم تمييز هذين المستويين، لأن دلالة القانون بالذات هي تسوية علاقاتنا بالآخرين وتنقيتها. ولكن القانون، على صعيد الواقع، يكتسب من جراء إحاطته نفسه غالباً بهالة قداسة، يكتسب نوعاً من التعالي على الإنسان وعلى العلاقات الإنسانية. وهذا ما يشاهد مثلاً في مذهب (كانت) الأخلاقي حيث ينبغي مراعاة القانون وخدمته لذاته، وبصرف النظر عن الطوارىء الجائز

التي تواكب مصائر البشر.

ينتج مما سبق أن الوسواس يتعلق، أول ما يتعلق، باحترام القانون، ولن يشعر الموسوس بطمأنينة إلا إذا نهض بانجاز القانون إنجازاً تاماً. غير أن الصعاب إنما تبدأ هنا. فمن جهة أولى، نجد أن للقانون نصاً وروحاً. ففي وسعي تماماً أن أراعي حرفية القانون بدون أن أراعي في الوقت ذاته روحه. مثال ذلك: ألاّ أقول كذباً أبداً ولكن بدون أن أميط اللثام في الوقت ذاته عن الحقيقة كلها. وإذا حاولت كشف الحقيقة كلها، فأنا عرضة أيضاً إلى أن أخطىء من جراء عدم الدقة، والنسيان، والتبسيط، وتقليل التعقد، والصياغة الأسلوبية. وأن للقانون مقتضيات لا نهائية نعجز دائماً عن استنزاف معينها. فنحن إذن لن نفيها حقها أبداً. أجل، إن في وسعنا الامتناع عن اقتراف ما يسميه القانون المدني الخيانة الزوجية. ولكن إذا صح «إن كل من ينظر إلى إمرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه»، فأي إنسان يستطيع الإدّعاء بأنه قد راعى القانون واحترمه؟ وأي إنسان يستطيع أن يمارس الحياة بدون وسواس ولا وخز ضمير؟ ثم إن القانون، من جهة أخرى، لا يفتأ يتجزأ ويتجلى في تفاصيل أوامر خاصة متعلقة بتنوع الحالات. وهذا التجزؤ ذاته لا حدود له. ولم يولد أسلوب الفتوى إلا

من الوسواس. ولكن أسلوب الفتوى ينطوي دوماً بوجه التقريب على بعض من الرياء - فهو يجنح إلى تخفيف وطأة المطالب الأخلاقية لصالح تنوع الأوضاع - وسيكون الموسوس مرهف الحس أقصى إرهاف بهذا الشرك الماثل في الرياء والنفاق. ولكنه لا يستطيع في الوقت ذاته الامتناع عن اللجوء إلى هذا الأسلوب لأن أسلوب الفتوى هو في الوقت ذاته فرصة جعل القانون أمراً مشخصاً وملزماً. أما القانون باعتبار عمومه وشموله فإنه عرضة للتعطيل وسيكون ذلك سبباً جديداً لإثارة قلق صاحب الوسواس.

وبالرغم من ذلك يمكننا التساؤل عن السبب الذي يجعل الموسوس يحبس نفسه في النزعة القانونية ويجد بؤسه في ما يحترمه ويرعاه أشد احترام وأعظم رعاية. إن ذلك بلا ريب يرجع إلى أن النزعة القانونية تكفل طمأنينته، وأن الوجدان المصاب بالوسواس يحتاج أكثر، ما يحتاج، وعلى نحو موصول، إلى الفوز بهذه الطمأنينة. إن الموسوس يتصف بأنه في الغالب امرؤ لا يبلغ الرشد في أية ناحية من نواحي حياته. ومثلما يحتاج الطفل، حتى ولو خالف القواعد أحياناً، إلى الشعور بأنه تابع لأوامر والديه ونواهيهما، وإلى أن يستطيع أن يلقي على عاتقهما كل مسؤوليته من جراء أنهما يأمرانه ويوجهان حياته «لقد

فعلت ما قلتما لي أن أفعل»)، وكذلك حال الموسوس فإنه يحتاج حتى يتغلب على القلق الذي يرقبه، إلى أن يستطيع الاحتماء بحمى القانون. والأمر أمر حماية حقاً، ما دام من المفروض في القانون أنه يحذف هذه المناقشات الداخلية التي يخشاها المصاب بالوساوس لأنه يشعر شعوراً مسبقاً بأنه لن يخرج منها. ونحن نجده يدعم الوهم بأن القانون سيمنحه قاعدة حياة تتيح له بلوغ هذا الوجدان الصالح الذي يطمح إليه، وبدون مشقة عظمى. ومن المفارق حقاً أن يستطيع الموسوس على هذا النحو التعرض لملامة خبث الطوية لأنه يعرف حق المعرفة أن ليس في العالم إطلاقاً أي قانون يعفيه من اتخاذ قرار مسؤول، وأن المعنى الأخلاقي لأي قانون هو إيقاظ الشعور بمسؤوليتنا. إنه يلعب لعبة القانون ضد المسؤولية. ولكن هذه اللعبة تنتهي نهاية سيئة، نتيجة الأسباب التي ألمعنا إليها.

إن القانون يتكشف على أنه شرك، لأنه يحبسني في شعوري بالإثم، لأنه هو ذاته لا ينشأ إلا بسائق هذا الشعور الشامل بالإثم. القانون يفرض عليّ أن أنحاز إليه. والموسوس سيضطلع بذلك إلى حد كبير حتى أنه ليصعب عليه الإضطلاع به كلما كان قد حاول في البدء تحديد مسؤوليته.

ولا ريب في أن الوسواس المتصل بكيفية علاقاتنا بالآخرين

هو وسواس أجدر بالتقدير. فقد يكون من الشاذ والباعث على القلق ألا يتكيف الوسواس معها. وإنما تنفرد الصفاقة بقدرتها على جعلنا نفلت من أسرها، وإذ ذاك نعتبر الكائنات الأخرى مجرد أشياء تيسّر أو تعسّر تحقيق أغراضنا، ونحن نداولها تبعاً لذلك. وهنا يبدو الوسواس على أنه إرهاف روحي يسعى، وهو يفطن لشخص الآخرين، إلى أن يجنبنا كل سوء تفاهم في علاقاتنا معهم، وكل إغاظة، وكل إيلام، ولا سيما كل موقف ينافي الصحة والأصالة. بيد أن لهذا الإرهاف أشكاله المرضية أيضاً: أن الموسوس سيتردد دهراً طويلاً قبل أن يتلفظ بكلمة، خشية ألا تكون كلمة حقيقية، أو أن تكون كلمة يساء فهمها، وهو في العادة سيندم على قولها. ذلك أنه يمارس في الغالب، دونما وعي، نوعاً من التحليل ـ الذاتي الدائب الذي يلتقط به أدنى حركات ترتسم في أعماقه الخاصة. وهو يحملها إلى نور شعوره المضيء ويضخمها من جراء ذلك تضخيماً مسرفاً. إنه يتحلى بجلاء ناصع يمكّنه من إماطة اللثام في ذاته عن الأفكار المبيّتة حتى يستشف الرغبات غير المعترف بها، والتسويغات الخفية التي تجعله يشك في سلامة قراراته وأقواله وهذا ما يقذف به إلى خضم القلق. وبعبارة وجيزة، الموسوس يحرم نفسه من كل عفوية، وذلك بهذا الرجوع الدائب الموصول

إلى ذاته، بهذا الإصغاء لنبضاته العميقة. وأما مرد بؤسه فلأنه لا يضل، وأن تسويغ أفضل أفعالنا في الواقع معقد تعقيداً أقصى، وأن من الممكن في الواقع أن نجد في ذواتنا جميع تفاصيل سلّم النزعات الممكنة.

كان أحد المتهكمين تهكماً أسود يقول: «لا أعرف ما هي روح الإنسان المجرم، ولكنني أعرف روح الإنسان الشريف: إنها شيء فظيع». وعندما يبادر الموسوس إلى فلك اشتباك المسوّغات التي تدفعه إلى العمل فإن في وسعه أن يطمئن سلفاً إلى أنه سيكتشف فيها عناصر الشح وما لا يُعترف به. وهي موجودة ثمة في الواقع. ومن هنا ينشأ شعور الموسوس بالإثم دوماً. لقد سلخ (كيركجارد) حياته كلها وهو يفكر في أسباب فسخ خطوبته مع (رجينا أولسن) R. OLSEN ومعناه، وكان كل مسعى من هذه المساعي يطرح التساؤل القلق الآتي: مذنب، غير مذنب؟ بدون أن يتوصل البتة إلى أن يجيب نفسه بنفسه جواباً مُرْضياً، إن خطأ الموسوس ليمثل في جلاء فكرة ذاته ونصوعه، لأن هذا الجلاء والنصوع هو الذي يميط اللثام، ويبعث الحياة في ما يستحق الكبت. وهو لا يدرك أن اتصال نظره الباطني إلى ذاته ييسّر تدفق الرغبات التي كان يتمنى إلجامها فتندفع نحو الشعور، ومن شأنه أنه كلما حوّل فكرة

الحاضر عن واجباته الراهنة وقراراته الملِّحة زاد اكتساح ما تحت الشعور الشعور فأرهبه وأفزعه وشلّه وقوّى بذلك تأثير وسيطرة الشهوات التي تمتد جذورها إلى أكثر مراحل طفولتنا الأولى أو مراهقتنا اضطراباً. إن الموسوس يمارس فناً يشبه تحليلاً نفسياً يمتد ويشمل العمر كله. إنه يود أن يكون تماماً السيد المسيطر على جميع مسوِّغات أفعاله وأقواله، حتى يحقق بذلك صدقاً كاملاً. ولكنه ينسى أن الكائن البشري ليس البتة بالكائن الموّحد توحيداً كاملاً، وأن تحليل مسوِّغاتنا يحيلنا على لا نهاية نضل في خضمها وأن ما من رغبة، مهما كانت رغبة أثيمة، إلا وتستطيع أن تولد من ميولنا التي لا تحصى. وكل جد للتوحيد والسيطرة على الذات إنما يستطيع أن يكبت هذه الرغبة أو تلك، ولكنه لا يستطيع إبادتها. ومنعها من التدخل خلسة في قراراتنا. إن الزهو لا يغيب البتة عن أكثر أفعالنا تجرداً وإن الحب، بالرغم مما ينطوي عليه من أمانة واصطفاء حصري، لا يمنع من أن تظل في نفوسنا ميول ومشاعر أسف ستولّد لدينا رغبات أولية ترمي إلى الخيانة. وإن الرجل الأشد ولهاً بزوجته لا يمكن أن يتغافل على أن في كيانه (دون جوان) ممكناً، وهو (دون جوان) يرقد، ولكنه ليس بميت أبداً.

إن الوسواس يتميز بالشدة والإيلام إذا رغب المرء أن يعيش في الحقيقة والصفاء بالنسبة إلى من يحيا بكنفه. ذلك أنه يدرك في كل لحظة أن هذا الصفاء ليس بكامل، وأن الكلام الذي ينطق به، حتى في تدفق الصدق، يتكشف عن عدد جم من المعاني المضمرة والملابسات والتكتم. وإن حياة الموسوس الأساسية هي حياة العجز ليس عن أن يكون كما يريد حقاً أن يكون وحسب، ولكن أيضاً يعجز حتى عن أن يعرف ما هو. ولذا نجده، أكثر ما نجده، امرءاً منفعلاً يتأثر بأية ملامة توجه إليه، لأنه، مهما كان من الجور أن توجه إليه مثل هذه الملامة، فإنه لن يقدر على عدم اكتشاف أن هذه الملامة خالية من الأساس. مثال ذلك في رواية (غيريل مارسل G' MARCEL المسماة «رجل الله»[1]، عندما تجابه زوجة القس زوجها بأنه لم يغفر لها خيانتها إلا بسائق صلفه بوصفه رجل الله، وليس في الحقيقة، فإنه ينتهي بالإعتراف بأن امرأته قد تكون على صواب. ولكنه لا يعلن ذلك بل يقتصر على القول بأن يوماً سيأتي فيه يعرف نفسه فيكشف عندئذٍ عن السر الذي يصطدم به كل موسوس؛ تعذر أن يعرف نفسه بنفسه وأن يضطلع بعبء

(١) باريز، المنضدة المستديرة ١٩٥٠.

ذاته. إنني لا أعرف من أنا، ولا كيف أقدر على أن أكون صادقاً؟

إن الأمنية التي تغمر موقف الموسوس أمنية جديرة بالاحترام كل الجدارة. فهي تدعم في بعض المجالات مواقف خصيبة غاية الخصب. ويلهج الناس بامتداح وسواس العالم الذي يأبى تأكيد أي شيء ما بقي ثمة أدنى ريب، وما لم تجتمع حزمة البراهين الدامغة، وإذا لم يتحقق الانتقال من الفرضية إلى اليقين. ولكن ذلك يرجع إلى أن العالم لا يستحثه الحاف القرار والانخراط. والأمر غير الأمر تماماً على صعيد التقنية، ومثلاً الطبيب الذي يترتب عليه أن يطبّق، ويطبّق على بشر، المعالجات من قبل أن يتم الانتقال من الفرضية إلى اليقين. وهذا لا يعني أن في وسع التقني التملص من الوسواس، بل يعني أنه لا يستطيع تأجيل القرار تأجيلاً غير محدد حيال إلحاف الوضع الذي هو مسألة حياة أو موت. فلا مندوحة له من أن يخرس في لحظة معينة وسواسه ويحاول مجازفة قد تسبّب، وربما تسبّب وحدها، النجاة. وكذلك حال القاضي الذي لا يتصرف في أفضل الفرضيات إلا بطائفة من البراهين المتقاربة، ولكنه لا يملك إلا في النادر البرهان المطلق الذي قد يرطب تماماً كل وسواس ينتابه، ولكن القاضي لا يستطيع بالرغم من ذلك

أن يمدّ في أجل مرحلة الاستعلام مداً قد يفسد الأمر كله. ولا بد من أن تأتي لحظة توجب عليه أن ينطق باسم العدالة.

إن ما لا يستطيع الموسوس فعله هو أن يضطلع في لحظة ما بالمجازفة، لأنه يعرف بإسراف اختلاط الطوية السليمة بخبث الطوية في ذاته اختلاطاً لا تنحل عقده. وهو يجد دوماً هذا الاختلاط الذي يمنعه من إقامة تصنيف حازم للقيم، ولا أن يميز الأساسي عن الثانوي، ولا أن يستنتج من ذلك نصيب النسبية.

إن المستويين اللذين ميزناهما على صعيد الوسواس يتشابكان في العادة: فالوسواس تجاه احترام القانون، والوسواس في العلاقات بين الشخصية يتداخلان تداخلاً يعظم كلما ازداد تعلق الأفراد بالنزعة القانونية. إنهما عندئذٍ ينقلان إلى صعيد العلاقات الشخصية المقتضيات الثابتة في نزعة قانونية أخلاقية وهم يقفون حيالها دوماً موقف الأشخاص المتّهمين، بالرغم من اتصاف هذه المقتضيات بصفة السيولة والتعقد، وبالرغم من تنوع المسوّغات التفصيلية الدقيقة تنوعاً لا يحصى، وبالرغم من التباس المشاعر التي توجههم. وأن وسواسهم لا يهدأ إلا بعد إنجازهم القانون كله، ولو حدث ذلك على الرغم من تأثير الأشخاص، وبالرغم من التمييز الذي نلتفت به إلى وضع كل

واحد وما يناسب أن يقوله أو لا يقوله في كل وضع. ولكن اتصاف الموسوسين بأن الإرهاف الأخلاقي لا يعوزهم أبداً، وبأنهم أبعد الناس عن صفاقة عدو الجنس البشري، يجعلهم لا ينجون من الوسواس الذي يثيره في نفوسهم احترام القانون الاحترام كله حتى يقعوا في براثن الوسواس أو تأنيب الوجدان على أنهم أساؤوا إلى الآخرين وجرحوا مشاعرهم وسبّبوا لهم الحزن والاكتئاب. وعلى هذا يغدو الوسواس سجناً لن يفلت منه المصاب.

أما ما يفتقده الموسوس فقداناً رهيباً فهو بعض التهكم حيال ذاته. إن حرصه على الصدق الكامل يحمله على الخوف من الحياة. وكل كلمة ينطق بها، وكل فعل من أفعاله وحركاته يؤلف شيئاً يدرسه هو دراسة مستفيضة في جو الخشية من اقتراف الخطيئة. ويحسب كل موسوس بنتيجة حمله نفسه محمل الجد أن السرمدية منطوية في كل لحظة من لحظات وجوده. والحق أن من الواجب الرجوع باللائمة هنا على فكرة بذاتها، فكرة الافلات من الخطيئة والتحلي بوجدان نقي حقاً، واجتناب تلطيخ اليدين. ولا ريب في أن الحياة الأخلاقية تستند إلى ما يدعمها من إرادة تجنب اجتراح الخطيئة. بيد أن الإنسان ليس ملاكاً ولا بهيمة. وقد أجاد (كانت)، وهو فيلسوف النقاء

الأخلاقي، عندما اعترف في كتابه «الدين في حدود العقل وحده»، بأن في العالم شراً جذرياً يعجز أي جهد أخلاقي عن اقتلاع جذوره. وهذا الشر الذي يجاوزنا لأنه أصلي، إنما يسهم فيه كل واحد منا بإرادته أو برضاه. وهذا لا يعني أن هذا الشر هو بالمعنى الصحيح قدر يمتنع تفسيره، أو ضرورة من النمط الكوني. ونحن نملك في أغلب الأحيان إمكان الانتصار على الشر على نحو يجعلنا نرد هاتين الفرضيتين معاً. ولكننا لا ننتصر البتة إلا في نقطة خاصة، ونحن لا نحذفها إلا لنجدها مرة أخرى في مكان آخر. ومن خطأ النزعة القانونية أيضاً عدم ربطها الخطيئة إلا بعلاقة فريدة بين فاعل ما وفعل معين. أجل أن هذا التجريد يفرض ذاته عندما يتناول الأمر محكمة ينبغي عليها أن تحكم بعقوبة: إنها لا تحكم إلا على فعل منفرد باعتبار مادية نتيجته. ولكن التجربة الأخلاقية لا تبيح الانطلاق من التجريد. فثمة نوع من سببية معيبة تقع فيها يجاوز الفعل وما يجاوز تسويغاته الشعورية. يقول (جان نابرت) J. NABERT:
«إن ما يشعر به الوجدان في اللحظة الأولى هو تعذر امتلاكه امتلاكاً تاماً السببية المنتجة للفعل الذي يعتبره خطيئة. فهو من وراء النوايا والدوافع التي يمكن فحصها إنما يقتصر، إن صح القول، على لمس سببية لا يستطيع عدم الاعتراف بها وكأنها ليست منه مثلما لا يستطيع أن يجعلها شيئاً جلياً يستشفه بوضوح

تام. إنه يرى حقاً الشر الماثل في فعله، ولكنه لا يستطيع بلوغ الشر الجاثم في سببيته وبدونه لا يتاح للشر الماثل في فعله أن يحدث. إن الوجدان يؤكد لنفسه أن ليس للنوايا ولا للدوافع التي تخضع لحكمه من نجوع بدون رضاه وبصرف النظر عن فعل صميمي على نحو أعظم. ولكن هذا الفعل الذي قسم الأنا ضد ذاتها يفرّ منه بالرغم من ذلك. وما قولنا إن على السببية ألا تختار هذا الفعل سوى طريقة أخرى للتعبير عن الشعور بالخطيئة. وأن نقل صفة العمل الذي يلومه الوجدان إلى السببية إنما يمثل محاولة إقحام صفة سرية حيثما سيرى المرء قرينة فساد الإرادة الذي يتوجب على كل تفكير أن يتوقف أمامه وأن يعترف بعجزه»[1]. ولعل الموسوس، في آخر المطاف، هو ذاك الذي يريد أن يجهل «سر عدم الأنصاف الملمع إليه»، أو، على الأقل، يود أن يحتويه وجدان صالح موصول. ولكن عجزه عن عدم معرفة أن هذا السر يكتنفه يحمله على السعي إلى تأجيل اللحظة التي يفرض فيها هذا السر نفسه عليه، في منعطف فعل من الأفعال، بل عاطفة من العواطف. إنه يشعر بأن ذاك السر يرصده، ومن هنا تنشأ مخافته وقلقه اللذان

---

(١) جان نابرت: عناصر من أجل مذهب أخلاقي - (باريز - أوبيه، ١٩٦٢ طبعة ٢ ص ٢٥ - ٢٦)

يتجليان في الوسواس: لقد حاولت الإفلات من الخطيئة بنوع من الزهد برغباتي وبعواطفي. ولكن ألن تستولي الخطيئة عليّ؟ أليس انتصاري سراباً؟ إنني لا أستطيع أن أكون مسؤولاً من شيء لأن سببيتي تفلت من قدرتي.

إن قلق الوسواس يشهد على أن الحياة الأخلاقية بأسرها ليست سوى انتظار وأمل في تحرير حريتي ذاتها، كما لو أن هذه الحرية كانت سجينة بصورة سرية وكما لو أنني لم أكن قادراً على ممارستها ممارسة مشخصة إلا من أجل قياس عمق أسرها. أن الحياة الأخلاقية لا تدعوني إلى الحرية إلا من أجل أن تكشف لي في ممارسة هذه الحرية الجائزة ممارسة فعلية بأنها حرية مفقودة ـ تماماً مثلما أنني لا أصون صحتي ولا أبل من أمراضي (وهذا ما أتوصل إليه في كثير من الأحوال) إلا من أجل أن أفهم فهماً أفضل أنني آيل إلى الموت.

وعلى هذا فإن الإنسان الموسوس على صواب كل الصواب. إن رصده النقاء، بالرغم من انتصاراته هنا وهناك، رصد يائس، وهو يعرف ذلك. ولكنه لا يسلو بأن يقول في نفسه أن «القداسة ليست من هذا العالم». إنه يحتاج إلى عزاء آخر تعجز الأخلاق عن رفده به. وهذا العزاء لا يمكن أن يكون سوى أمل جازم، أمل بأن شيئاً مما ننجزه ليس بالشيء النهائي، وأن

من الممكن غفران كل شيء، أي لا غفران محوه ونسيانه وحسب، بل غفران ترميمه أيضاً، وهذا لا يعني أن إرادتي وحدها هي مبهمة دوماً، بل كذلك السببية التي يمتنع إدراكها وإنهما معاً مما يمكن شفاؤه ـ وهذا ما لا يؤلف هدياً بالمعنى الصحيح وحسب، بل ولادة جديدة.

لقد قلنا أن صاحب الوسواس يحتاج، بالرغم من أنه على صواب، يحتاج إلى التهكم: إن التهكم يعوزه بمعنى أنه يسرف في اعتماده على جدية وسواسه، كما لو أن هذا الإنتباه الموسوس كان قادراً على وقايته من كل خطيئة، وكما لو أن في وسعه بهذه التقنية أن يستثير ولادته الخاصة الجديدة وامتلاكه ذاته امتلاكاً يجعله يعيد خلق نفسه بنفسه، إلا أن منح الإنسان كيانه نفسه بنفسه يؤلف، بدون تهكم، مشروع الإنسان الموسوس.

الفصل الخامس

من الارتياب إلى الافتراء

إن موقف الارتياب هو موقف تحفظ تجاه أفعال الإنسان وأقواله، وأخيراً تجاه هذا الإنسان ذاته. وأن المرتاب يتخيل، ويشعر شعوراً مسبقاً بأن هذه الأفعال، وهذه الأقوال، قد لا تتحلى بالمعنى، ولا بالتسويغات، التي يطالب بها، وأن في وسع المرء أن يكون خلاف ما يزعم أنه هو. وعلى هذا فإن الارتياب مسعى يبحث، خلف الأفعال والأقوال وفي أعماق الإنسان نفسه، عن دلالات وتسويغات لا يُعْترف بها، دلالات وتسويغات مكتومة غير معلنة، بل ومن المحتمل جداً أن تكون مما يتعذر الإعراب عنه. ومن الجلي أن في وسعي أن أشك بوجود الخير وراء الشر («اعتقد بأنه كان مسرفاً في تواضعه»)، ولكن هذا النوع من الارتياب نادر ندرة كبرى.

وجدير بنا، باديء ذي بدء، أن نجلو شرعية الارتياب. فهذه الشرعية، قوامها، واقع أن الناس، بالرغم من جميع جهودهم، لا يتوصلون إلى التحلي بسلامة الطوية تماماً، وأن خبث طويتهم قد يتناول، أول ما يتناول، أفعالهم وأقوالهم. فإذا لاحظنا أن الارتياب يصحب جل العلاقات الإنسانية، وجدنا ما يسوّغه في عدم ـ التطابق بين حياة الإنسان الخاصة وحياته العامة. وما الاتسام بالحياة العامة سوى إخفاء ما يبدو لنا أنه يكشف، إن حقاً وإن خطأ، عن وجودنا الصميمي وحده، وهنا نلمس التمييز الأساسي الثابت بين الإنسان وبين وظيفته أو دوره. ويبلغ من اقتناعنا بهذا التمييز أننا لا نتوقع من رجل سياسي أن يشرح لنا حالاته النفسية، بل أن يخبرنا عن أفعاله واختياره بأسباب موضوعية يمكن أن يفهمها الجميع. أضف إلى ذلك أنه عندما يستجيب لداعي إعلامنا عن أحواله النفسية فإننا نرتاب على الفور بأنه، على الأقل، يصطفي بعض هذه الأحوال النفسية ويطلعنا على أشرفها وأفضلها حتى يحقق غرضاً لا يعترف هو به إلا ابتغاء أن يؤ ثر فينا وينال ثقتنا. ومن الجليّ أن هذا الارتياب ينم في الوقت ذاته عن شرعية الارتياب: ومرد إمكان المجازفة بذلك إنما يرجع إلى أن من البيّن أن لدينا أسباباً وجيهة تحملنا على الاعتقاد بأن الرجل السياسي ـ وهو نمط الإنسان العمومي ـ لا يطابق كل المطابقة

الأدوار المختلفة التي تفرض عليه وظيفته ودوره أن يضطلع بها. غير أن عدم التطابق المشار إليه بين الشخص والأدوار المناطة به لا يدل على انفصام تام بينهما. ونحن نعرف أن الشخص يتلبس الأدوار ويعمرها وينقل إليها مسوّغاته. وعلى هذا النحو، عندما يعمل رجل سياسي ما في وسعه للفوز في الانتخابات ويوضح لنا لماذا قرر «أن يهب شخصه للوطن» فنحن نرتاب فيه على الفور، بالرغم من اتسام مسوّغاته التي يذكرها لنا بالسمة العقلية، وأنه يتحرك، أو يمكن أن يكون قد تحرك في بادىء الأمر، تبع مسوّغات لا تناسبنا لو أنه اعترف بها: الطمع، التعطش للسلطة، إرادة ممارسة ضروب خفية من الثأر من جراء فوزه بهذه السلطة ـ الخ. وعلى هذا فإن الإرتياب يتناول الرباط الذي يشد الشخص إلى دوره. وهذا الارتياب يزداد شرعية كلما اشتد تعقد هذا الرباط من جهة، وكان مبهماً دوماً من جهة أخرى. وهذا ما يبدو بوضوح في الحوار القائم بين الحاكم والمحامي إبان الدعوى: إنهما كلاهما يجدان نفسيهما تجاه وقائع حدّد الاستنطاق تخومها. الحاكم يحاول إرجاع هذه الوقائع، وهي أفعال، إلى الدوافع التي سبّبتها. فهو يفترض أن بين هذه الأفعال الأثيمة أو الجنائية وبين الدوافع لا يمكن أن يوجد سوى رباط تجانس: إن للفعل الجنائي دوافع إجرامية. والمحامي

يسعى إلى تبديد هذا الإفتراض وإظهار دوافع أخرى أكثر جدارة بالاحترام والتقدير أو بالفهم. ويجد المحامي، في الغالب، فرصاً للنجاح في مسعاه، وذلك، بوجه الدقة، بنتيجة تعقد وإبهام الرباط الذي يربط التسويغ العميق بالفعل، الرباط الذي يشد الشخص الحقيقي إلى الدور الذي قام به في أوضاع فريدة، وعلى أنه أرغم على هذا الدور إرغاماً. ولا أهمية كبرى لاتصاف الدور الذي قام به بأنه دور جيد أو سيء: فقد يتفق أن يكون شخصه مخالفاً ذاك الدور كل المخالفة.

وكلما قلّ صقل الإنسان وتهذيبه وقلّ التصاق كيانه بالأدوار التي يقوم بها أصبح موضع الاتهام في أفعاله وأقواله. وكلما زاد إرهاف وجدانه وتعقده زاد امكان اتهامه بخبث الطوية. وهذا ما يفسرّ لنا سبب نجاح الارتياب في المثول في ضمائرنا بيسر كبير. أنه يغتذي بجملة كبيرة من القرائن التي تتحلى دوماً بظاهر الحق لصالحها. ونحن نراهن على الرقم الناجح عندما نرتاب بأن الصلف قد استطاع أن يعمل في قرار أو في فعل. ففي الواقع لا يكاد يوجد امرؤ يمتنع الصلف عن التسرب إلى نفسه. ومهما بلغ تجرد المرء عن الفرض فإن لديه دوماً نقطة حساسة بالشرف. أجل، هناك شكوك سمجة يكفي قليل من الموضوعية لإبعادها بيسر، ولا يمكن عندئذٍ أن تستمر إلا بسائق

إرادة شريرة أساسية، ولكن هذه الإرادة ليست الينبوع الوحيد لكل شك وارتياب. إن هذا الشك يتناول حتى أفضل أصدقائنا. وقد لا يكون الشك، في كثير من أوجه الاعتبار، سوى وسواس، بفارق أن موضوعه يتناول الآخر، لا المرء ذاته. ولكن الارتياب ينهل من ينابيع الوسواس ذاتها. فقد أتألم من الشكوك التي تولد في نفسي مثلما أتألم من وساوسي. وأن الوجدان الموسوس هو طوعاً وجدان مرتاب: إنه يضفي على الآخر الاكتشافات غير السارة التي قام بها في نفسه، وهو يفعل ذلك بدون مجازفة كبيرة بالجور.

وعلى هذا فإن الارتياب قد يمنح نفسه تسويغاً آخر. إن الإنسان الذي لا يرتاب بوجود الشر، والذي يستسلم بدون تحفظ، هو في الغالب إنسان مخدوع. ومن شأن دنيا التجارة ودنيا السياسة أنهما يسيران اندلاع الارتياب في نفوسنا مثلما تفعل جميع العلاقات الإنسانية المتعلقة بمصالح كبرى. ألا تراني مرغماً على أن أرتاب بأن العروض المقدمة لي، والعقود المطروحة عليّ، ولا سيما إذا بدت نافعة، ارتاب بأنها تخفي أمراً، وربما شركاً؟ إن الارتياب يتصل هنا بممارسة الروح الانتقادية ممارسة سرية نافعة. وعندما تعرب هذه الحكومة أو تلك عن غضبها الفاضل لحدوث اضطرابات سياسية تجري في

هذا الجزء أو ذاك من العالم، أفلا يحق لي، ويجب عليّ، أن أرتاب بوجود مصالح ضخمة (ومثلاً مصالح نفطية) متصلة بتلك المنطقة، مصالح تخفيها تلك الحكومة وراء برقع المقاصد الأخلاقية، وهي مقاصد مشروعة بذاتها؟ ولو فرضنا إن بدا ارتيابي، بعد الاستعلام الوسيع، غير صادق، فإنه يتحلى على الأقل بفضيلة هي فضيلة أنه دفعني إلى المضي في تعمق الأمور حتى النهاية. أن الفكر المرتاب يشهد دائماً على صحة الفكر حقاً أمام حركة الرأي العام التي نسقتها الصحافة والأحزاب السياسية. فهذا الفكر الشاك ارتكاس دفاعي يقوم به المواطن تجاه محاولات تسميمه التي يجعلها ممكنة استخدام وسائل الاعلام الجماهيري. إنه شكل أساسي من أشكال مقاومة الإنسان مشاريع الخداع الإنساني.

غير أن من الواجب أن نمعن النظر في محاكمة موقف الارتياب، بالرغم من جميع هذه التسويغات، وهذه المزايا. وستتناول هذه المحاكمة، أول ما تتناول، الارتياب في العلاقات بين الأشخاص. ذلك أن الارتياب يبدو ثمة على أنه عامل تشويش يهدم، أو يجعل من المحال، قيام أية ثقة. إن الوثوق في إنسان هو اعتماده بسلامة طوية، إنه قبول كلامه على أن له قيمة بذاته، وإذن هو الأحجام عن البحث وراء كلامه

عن أمر مبيَّت يهدف نطقه إلى إخفائه. إن الكلام المقول عهد مقطوع. إنني أعطي شيئاً مني إلى الشخص الذي أخاطبه. ولذا يترتب عليه أن يقبل هذا القول بدون أن يتفحصه تفحص ارتياب، أي بدون الإبقاء على غير نصف هذا القول أو الاستعاضة عنه في الباطن بقول ـ مضاد. ولكننا لا نستطيع القضاء على الارتياب إذا اقتصرنا على القول بأن الارتياب يجعل من المحال قيام الثقة، وإنه يقتل العلاقة بين الأشخاص، من حيث ما يمثل في هذه العلاقة، أي شفافيتها. ذلك أن في وسعنا أن نكرر جميع التحليلات السابقة لنبين أن هذه الشفافية قد تكون خادعة، وحتى نظهر أن كلام الإنسان أبعد عن أن يعبِّر عن مسوِّغاته كلها، وأن هذا الكلام اعتراف علني يخفي، أو يصمت بوجه الدقة عما لا يُعترف به.

فإذا ما شئنا أن نفهم الجانب القاتم من الارتياب وجب الإنطلاق من تحليل القول بوصفه اعترافاً علنياً. ونحن إذا أغضينا عن الحالات التي يكون فيها هذا الكلام كذباً متعمداً، وخداعاً، وجدنا أن الكلام باعتباره فعلاً علنياً ينطلق دوماً من الجهد الذي بذله المتكلم لكي يدخل نوعاً معيناً من النظام في أفكاره أو نوعاً من النظام في عواطفه، كيما يستخلص من ذلك ما هو جوهري قيِّم، وأخيراً من أجل النظر في شتى مسوِّغات

النية ليختار منها تلك التي يمكن أن يكون لها معنى بالنسبة للآخرين. فالكلام، حيثما لا يكون مجرد سفاسف ومواضعات، هو إذن إجراء تنظيم داخل المتكلم والقيام بنوع من التنقية. وعندما لا يحدث هذا التنظيم والتنقية يغدو الكلام تعبيراً عن الهوى المحضر، ويدنو من الصراخ ويكون عليّ ان استرجع الكلمات التي أقذفها أو أن أندم عليها. ومن شأن كل كلام جدي أنه يهدف إلى أن يكون كلاماً مفهوماً ولذا فلا مندوحة له من التعالي بنتيجة ذلك وحده، ومن ثم، فإن عليه أن يضفي النسبية وينزع القيمة عما يوجد في ذاتيتي مما هو فردي بإسراف، وحشوي بإسراف، وذلك حتى يصبح صالحاً للاتصال. وعلى هذا فإن عملية الكلام تسهم في بناء (أنا) عاقلة وإنسانية، (أنا) عرفت كيف تفرض الصمت على هذا الهوى الذي لا يُعترف به، أو ذاك، (أنا) فهمت معنى الخفر وعرفت حق المعرفة أن عليها، احتراماً للآخر، أن تستر وتحجب، إن لم نقل تهدم، هذا الميل أو ذاك، وهذه التسويغات التي يُوحي بها. إنني لا أقول كل ما أفكر به، ولكنني إذا لم أكن منافقاً ولا كاذباً، فإن حدث أنني لا أقول كل ما أفكر به ينطوي بذاته على أنني أُريد بذاتي قسماً مما أسكت عنه. إن في وسع الكلام، عندما يكون ناضجاً، أن يمثل نوعاً من التطهير الصميمي. وإن الصورة التي أقدّمها عن ذاتي في كلامي

العلني لا تمثل، في الغالب، صورة شمسية يستطيع المحلّل النفسي أن يرسمها، بل هي صورة عما قررتُ أن أكون عليه، بالرغم من المقاومات الداخلية.

ولكن الارتياب الذي ينشأ في ذهن مخاطبي بصدد كلامي إنما يؤلف هدفاً (لـلأنا) التي، بوجه الدقة، أحاول أن أولّدها في نفسه بكلامي. إن الإرتياب يهدم في كيان الآخر الصورة التي كنت أود، بصورة مشروعة، أن تكون صورتي لديه. فهو يضرب بعرض الجدار التطهير الذي جعل تعالـيّ أمراً ممكناً .ولا يريد أن يرى هذا التطهير إلا باعتباره حيلة متكلفة. إنه يذيب ذاك الانضاج العسير ويرجعه إلى عناصره لأنه يرغب عن قبول أن يستطيع الأنا المنضجة مختلفة عن عناصرها المقوّمة. ومن شأن الارتياب أن يكون في الغالب صائباً بكل تأكيد ويلقى فيما بعد ما يحققه. ولكن موقف الارتياب يستند إلى نجاحاته ويذهب إلى التأكيد بأنه موقف سليم دوماً وفي كل مكان. وهو إنما يخطىء في هذا الاعتبار ويسيء فهم الجهد الذي تبذله البشرية لتجاوز ذاتها في كلام يلتزم به مستقبلها.

إن علـيّ أن أحترز من الارتياب احترازاً يعظم كلما زادت فرص أن يكون ارتياباً حقيقياً. ذلك أنه لا ينتصر إلا من جراء القيام بتحليل مذيب يرجع المرء إلى عوامله المكونة، ولا يبالي

بالجهد الدائب الذي ينفقه المرء لتحقيق تركيب في ذاته يرمي إلى أن يكون، من الناحية الكيفية، شيئاً آخر غير تلك العوامل. فلو أن أحداً شاء الإفلات من الارتياب لوجدان عليه، قبل أن يتكلم أو يفعل، أن يبدأ بحذف كل صلف حذفاً تاماً، خشية عدم تدخل الصلف في مشروعه بوصفه عاملاً مقوِّماً، وهو لن يتكلم، ولن يفعل، أبداً. إن صناعة الإنسان الأخلاقية كلها تمثل بوجه الدقة في اجتناب التجمد في بعض العناصر المقوِّية التي لن تزول بنتيجة هذا التجمد، وكيما يركّز انتباهه بأسره على الأسباب والقيم التي يمكن أن تعترف الجماعة البشرية بأنها أسباب وقيم صحيحة. وعلى هذا المنوال تُبنى الشخصية مهما يكن في الأمر. وأن الإرتياب ليفكك عرى هذا البناء، وهو الشخص الإنساني، ويزعم أن القطع المتفرقة تؤلف مجموعه وجملته عندما يرصف بعضها إلى جانب بعض. إن الإرتياب يود أن يجهل الأمر الحاسم في بناء الشخص الإنساني ـ أي الجهد الهادف إلى تنظيم عناصره وترتيبها وإقامة تصنيف قيمي بينها. ولذا فإن عصور الإرتياب هي على الدوام عصور امتهان الإنسان.

عندما يكون إنسان معروفاً على أنه سليم الطوية بكل معنى الكلمة، وأنا أسعى مهما كلف الأمر إلى أن أميط اللثام خلف

أقواله العلنية عن فكر مبيّت يناقضها، فأنا أسجن هذا الإنسان في عناصر ماضيه، بل في وراثته وعراقته (يتساءل (ناثانايل) المرتاب بصدد المسيح قائلاً: هل يمكن أن يصدر شيء جيد عن (الناصري)؟. فأنا أرفض الاعتراف بالجدة التي هي، بالرغم من ذلك، فعل الشخص الإنساني. إن المسعى الأساسي في موقف المرتاب هو منح امتياز إلى الماضي، أي إلى الضرورة، بالقياس إلى الحاضر حيث تعمل الحرية: ولذا نجد الإرتياب يسوّغ ذاته حين يستشهد بالخبرة، أي، بوجه الدقة، بتلك الحكمة التي تزعم أننا نكدس فيها دروس الماضي.

إن الارتياب يبدي آثاره الضارة كلها في العلاقة بين الأشخاص. وفي وسعنا أن نقول، بكلمة واحدة، أنه يقتل الحوار، بمعنى أنني أرفض الإصغاء إلى ما يقول الآخر، حتى استعيض عن تأكيداته بأفكار مبيّتة أسقطها عليه. إنني إذن أريد أن أنير مقاله كله بتلك الأفكار المبيّتة، وأسلخ عنه القصدية التي يؤكدها. أجل، إنني لا أستطيع اجتناب الشك، ما دام كل إنسان يتميز، أول ما يتميز، بواقع أنه حامل سر لولاه لما تحلى بوجود صميمي إطلاقاً. وينجم عن أنني أنا نفسي مما يمكن أن يطاله الشك، ولذا فإنني لا أستطيع ألا أشك في الآخرين. فما السبيل إلى الخلاص من هذا الدرب المسدود؟ ليس ثمة غير

سبيل واحد: سبيل الاعتراف للآخر بالشك الذي ينتابني بصدد قوله وعمله. وهذا الإعتراف بالشك يستطيع وحده إعادة الحوار ومنحه صحة وصدقاً. ولا شيء ينم عن احترام الشخص الإنساني مثل أن يقال له: أحسب أنك... ذلك أنني أسلم نفسي على هذا المنوال إلى الآخر، واعترف بدوري بأنني موضع ارتياب ممكن أيضاً. وهذا يكفي حتى نبلغ كلانا درجة صدق اسمى.

إن موقف الارتياب يفوز بتسويغه الكامل عندما تكون وسائل الاتصال التي نتصرف بها ذات اتجاه وحيد، ولا تتيح الحوار؛ عندما يجتاحني خطاب الآخر بدون أن أقدر على الإجابة. وما أن أجدني محروماً من القدرة على طرح الأسئلة التي بها قد أستطيع الاعتراف بارتيابي حتى يغدو موقف الارتياب موقف دفاع مشروع. فعندما تنشر في الصحافة والإذاعة حملات تخويف مصحوبة بالطبع بعدد من الأقوال المطمئنة بصدد وافدة (هونغ كونغ) يحق لي أن أرتاب في أن ثمة مصالح لصانعي المصل، وأن حب النوع البشري ليس هو الذي يدفع إلى هذه الدعاوة الكريمة. وإنما يشتد موقف الارتياب بالضرورة كلما عظم دور وسائل الإعلام الجماهيري في الحياة الإنسانية. ويصح الخوف من أن يمتد هذا الموقف حتى

يشمل علاقات الحوار ولا سيما إذا جرت هذه العلاقات بنفس الوسائل التقنية التي يستخدمها الاعلام الجماهيري: إن المخابرة الهاتفية تصلح الصلاح كله لخلق ارتيابات لا يُعترف بها، ويتعذر استشفافها.

كيف يحدث الانتقال من الارتياب إلى الافتراء؟ إن الإفتراء هو الارتياب بالآخر بدون الاعتراف بذلك، وإنما بنشره بين الآخرين. ولكن هذا النشر ليس، على العموم، نشراً علنياً ولا صريحاً. إنه يظهر، بالأحرى، في صورة نجوى، ويمنحه اتسامه بالمناجاة قوة أعظم، لأن الشخص المصطفى لتلقي هذا الإسرار سيشع بأنه إنسان مبجّل وسيزيد من جراء صلفه أهمية السر المعهود به إليه من غير أن يدرك أن الأمر ليس أمر سر في الواقع بل أمر خبره آيل إلى الذيوع. والافتراء عمل غير صريح لأن المفتري يسبغ صلة اليقين على ما ليس في ذاته سوى ارتياب حقيقي، بل مجرد ارتياب جائز، ارتياب يرسخ في مجال ما هو حقيقي في ظاهره، وليس حقيقياً. أجل إن المفتري لا يعرض ارتيابه مباشرة في صلة يقين وقناعة صميمية. بل إنه سيجنح إلى عرضه عرض إشاعة سارية: «هناك أناس يقولون أن. . .» وربما أضاف قوله: «أما أنا، فلا أستطيع أن أصدِّق. . .»، ثم يردف، على نحو متدرج تدرجاً واعياً، بذكر الأسباب التي من

شأنها الإيحاء بأن هذه الإشاعة صواب. وعلى هذا فإنه لن يسعى إلى فرض قناعته على مخاطبه لأنه يعلم حق العلم بأنه قد يجازف بإثارة إنكاره، وإنما يتبع في افترائه هدياً حسياً نفسياً واثقاً جداً. غير أن المفتري يتظاهر بأنه رضخ لقوة الحجج ووصل إلى قناعة جازمة في نفس الوقت الذي يبلغها مخاطبه أيضاً. وفي هذه اللحظة يستطيع كذلك أن يؤيد نصره بإطلاق شكوك تتناول فحوى هذا الافتراء الذي سيكون الآخر بطله: «هل تعتقد أن ذلك ممكن؟ لو صح فإنه رهيب حقاً». إن المفتري ينجح في قلب الأدوار رأساً على عقب: فهو الذي جاء بالخبر المفتري، والآخر هو الذي يدافع عنه وينتقده. ذلك أنه وهو ينتقده يعرف حق المعرفة أنه يؤيد قناعة زميله: فكيف يتفق لهذا الزميل عندئذٍ أن يرتاب في تأكيد ما أخذ على عاتقه الذود عنه؟.

الحق أن هذا النجاح الجميل لا يتحقق دوماً، وإن من يلقى النجوى يتردد في الموافقة على ما يذهب إليه المفتري، ويبدي تحفظات، واعتراضات. وبالرغم من ذلك فإن المفتري لم يخسر المعركة تماماً. فهو وإن لم ينجح في إحداث القناعة، فإنه، على الأقل، ولّد الشك في فكر الآخر، وهذا الشك سيبقى ما لم تأت بداهة مضادة عليه وتكنسه. ولكن من النادر أن توجد في هذا المجال بداهات وبراهين، على نحو أن الشخص المبتلى

بافتراء لن يخلص منه. وأن جميع ضروب سلوكه ستوقد سوء الظن: فإذا دافع عن نفسه رأى الآخرون في شدة دفاعه قرينة على أن الطعنة أصابت منه مقتلاً. أما إذا لم يدافع عن نفسه فسّر الآخرون صمته على أنه عجز أو إقرار. ولا يجد امرؤ للدفاع عن نفسه ضد الافتراء سوى وسائل قليلة. وتزداد صعوبة دفاع المرء عن نفسه كلما احتل منزلة رفيعة مرموقة لأن الآخرين سيسارعون إلى اتهامه باستخدامه الوسائل القوية والعلاقات التي يتصرف بها للدفاع عن نفسه. وإذا لجأ إلى العدالة وفضح الافتراء الواقع عليه سيقول الرأي المرتاب: لا دخان أبداً بدون نار. ومن النادر أن نجد ظواهر غير الافتراء تشهد بمثل هذه القدرة المتميزة على سلطان الكلام.

لقد اتهمنا المفتري بازدواجية بارعة ومساعٍ ملتوية. ورب معترض يقول بوجود افتراء سافر، إن صح القول، افتراء لا يمر بطريق المفاجأة، بل ينشر في الصحافة وبالكتابة التي تحمل توقيع كاتبها. وبالرغم من ذلك فإن هذا الإفتراء لا ينجو من انتقادنا، لأنه يستخدم هو أيضاً الأساليب الملتوية: «يشيع في الأوساط المطّلعة تماماً في العادة أن... يذكر أناس ممن يوثق بهم أن...».

ويعتمد كاتب المقالة على حادث أن القارىء المتحمس

سيسارع إلى نسيان هذه الاحتياطات ولن يحتفظ إلا بالمظلمة ذاتها - والحق أن الدراسات التي أجريت حول ضياع كمية من الأعلام لدى نقله تتيح له أن يأمل بأن العنصر الفاضح وحده هو الذي سينفذ إلى ذهن القارىء ويستقر فيه. وفي الوقت ذاته، يعمد إلى التوثق من عدم التعرض للعقوبة: ألا يمارس دوره الأعلامي وهو يردد الإشاعات الذائعة؟ وكيف يمكن البرهان على أن ثمة إشاعة تدور أو لا تدور؟

إن وضع المفتري وضع مريح باطراد كلما عسر رسم حد دقيق يفصل الافتراء عن الاتهام. وهذا الاتهام قد يضطلع بدور سليم جداً في مجتمع يكون من المهم فيه فضح المشاريع المشبوهة، وفضحها في الوقت المناسب. في الوقت المناسب؟ إن هذا يعني، في أغلب الأحيان، أن على المفتري أن يكتفي بالتخمين وبالظنون، وأن ليس في وسعه الإدلاء بالبراهين، أو جمعها كلها. لم يكن في مكنة (أميل زولا) E. ZOLA، ساعة اندلاع قضية (دريفوس) DREYFUS أن يدلي بجميع البراهين التي تدين رئيس الجمهورية ووزير الدفاع عندما نشر لائحة اتهامه في الصحافة بعنوان «إني أتهم». فهذه الأدلة لم تتضح إلا بعد ثلاثين عاماً، عند نشر دفاتر (شوارزكوبن) SCHWARZKOPPEN. ولكنه كان قد جمع من التخمينات ما

يكفي ليمنحه الحق في توجيه اتهامات تستطيع وحدها إنقاذ حياة الضابط (دريفوس) وحريته وشرفه. أين تمر الحدود بين الاتهام والافتراء إذا صح أن من النادر وجود برهان مطلق وبداهة تنفي كل ارتياب؟.

لقد انطلقنا من القول بوجود صلة تربط الارتياب بالافتراء. ولكن من الجائز أن نناقش وجود هذه الصلة. إنّ الإرتياب يحدث بسلامة طوية. أما المفتري فإن طويته غير سليمة. إنه يريد الأضرار بقرينه وقد اختار سلاحاً هو بآن واحد أمضى الأسلحة وأقلها خطراً على من يستعمله. ولعل ذهنه وهو يعوّض تعريضاً بافتراءاته لا ينطوي على أي ارتياب. أما الافتراء المتعمد الذي يتم إعداده باختراع بارد لا أصل له، فإنه بالرغم من ذلك ليس سوى حالة قصوى نجد أمثلة عنها أكثر ما نجد في مجال الحياة السياسية وفي العلاقات الدولية، ولا توجد إلا بصورة أندر في العلاقات بين الأشخاص. ففي الحالات الأولى يتميز ادعاء مصلحة الدولة وسلامة الوطن بأنهما أمران يكفيان الكفاية كلها لترطيب الوجدان وتهدئة وساوسه. أما في الحالة الأخرى، فأين نجد تسويغاً أخلاقياً يحتاج المرء إليه دوماً إلا عندما يكون شاذاً شذوذاً مرضياً إلى حد كبير أو صغير؟ إنّه لن يطيق اعتباره مفترياً حقيراً يختلق بدون أي أصل بفحوى

افتراءاته. إن الارتياب يرفده بعونه وذلك على نحو يزداد يسراً كلما فطن المرء إلى أن أحداً لا يخلو من أن يرتاب بأقرانه. أما ما يحتاج إليه مشروع المفتري فهو أن يكتسب الارتياب قدراً من القوام يكفي لبلوغه مرحلة اليقين. ومن الجلي أن مجرد الكلام عن الارتياب وأسراره إلى الآخرين والعثور على طريقة مناسبة لعرضه عرضاً مؤيداً بجميع الحجج التي لها ظاهر الحق، إن ذلك يمنح سلفاً قواماً إلى الإرتياب. ومن شأن الكلام أنه يدل بآن واحد على الواقعي والحقيقي وينم عن الخيالي ويدخل ذلك كله في تشابك ضمن كل يتمتع بقوام موضوعي[1]. إن الكلام مبدع واقع جديد يفرض ذاته علينا، وحتى على قائله: وما أن يقال كلام إلى الآخرين حتى يكتسب نوعاً من الجدارة. وعندما يستأنف غيري هذا الكلام الذي قلته بشيء من التردد، فإنني أجد أنه يصبح في نظري كلاماً يقينياً. وإذا أمكن أن يضطلع الآخر بكلامي فهذا يعني أن كلامي لا ينتهك الموضوعية التي تمثل أساس العلاقة بين الأشخاص. وعلى هذا فإن الارتياب يمضي شطر «الحقيقة» لمجرد أنه انتقل بالنجوى إلى شخص ثالث. وعندما تتلقفه مجاملة فإن

(١) انظر ميشيل آدم: الافتراء، علاقة إنسانية (باريز - لوسنتريون ١٩٦٨ ص ٤٠).

ذلك يعني إذن أنه يتمتع بجميع حظوظ أن يكون حقيقياً. إن هدف الافتراء هو إيـذاء الآخر. الافتراء عـدوان. ولا شك في أننا نجد الحقد منبع الافتراء، ولكن الافتراء لا يمارس طرق الحقد المألوفة. ذلك أن الحقد يعرّض الحاقد إلى أقصى الأخطار لاتصافه بالشراسة والعنف أما موقف الافتراء فإنه يتوخى الوصول إلى النتيجة التي يرمي إليها الحقد ذاته، ولكن بتكاليف أدنى. ولئن احتاج المفتري إلى خلّان يُسرّ إليهم فمرد ذلك أنه يعرف حق المعـرفة أنهم هم الـذين سيخلقون حول العدو نطاقاً من العداء والنفور تجعل حياته جحيماً لا يطاق. ومن العسير جداً، في الغالب، الرجوع إلى مصـدر الافتـراء، لأن المفتـري الأول يمّحي أمـام شبكـة متماسكة الحلقات من المفترين الثـانويـين الذين ينهضـون بعملهم، وعندهم على الأقل شعور مخفف بمسؤوليتهم: إنهم يقتصـرون على تكـرار شيء أخذوه سـراً عن غيرهم ولم يخترعوه بأنفسهم، وهذا التكرار يجري من نـاحية أخـرى بصيغة شرطية في الغالب.

ولكن لماذا يلجأ المفتري في مسعاه للإيذاء إلى الكذب والوشاية الكاذبة مباشرة؟ إنه يفعل ذلك أحياناً ولكنه يرجح بوجه عام السبل الطويلة، لأن ذلك يجنّبه مجابهة خصمه،

هذا الكائن في إحدى عناصره المحدّدة، وهو حبسه في ماضيه، ورفض قبول آن لهذا الكائن مستقبلاً، والامتناع عن الحكم امتناعاً لا يقتصر على الانطلاق مما فعل أو قال أو خطر بباله في وقت من الأوقات وحسب، بل أيضاً لانطلاقه من الوعود الناجمة عنه. ومن الجلي أن النائب العام في المحاكم هو مفتر دوماً باعتبار، لأنه يفترض تطابقاً دقيقاً بين المتّهم وفعله، بين كائن إنساني موعود بمستقبل وبين أحد عناصره المحدّدة. ولكن النائب العام لا يستطيع أن يسلك سلوكاً آخر ما دامت وظيفته الأساسية هي الحفاظ على سلامة القانون. أما المحامي فإنه ولو لم ينتصر على النائب العام، وحتى إذا لم تكن سلامة طويته تامة، فإن لديه دوماً حق ما في مقاومة النائب العام، لأنه يستطيع في كل الأحوال أن يظهر بصورة مشروعة أن النائب العام لم يقل إلا بعض الحقيقة عن المتّهم، وإن المتّهم يجاوز حدود هذه الحقيقة الجزئية. فإذا تعذر إرجاع الإفتراء إلى الكذب الصراح، فذلك أن الإفتراء يقول بعض الحقيقة. إنه لا يلحق بركب الكذب إلا حين يعلي من شأن هذه الحقيقة الجزئية إلى منزلة حقيقة تامة نهائية. إننا نستطيع أن نفكر بصورة مشروعة بأننا إذا اتبعنا نصيحة (نيتشه) وقفنا بوعي موقف الافتراء.

هل يعوز الذكاء المفتري إذن؟ ليس بالضرورة. ولكن يعوزه

حتماً هذا الكلام الذي به نقبل الآخر، لا على أنه جملة تحديدات جامدة، بل باعتباره كائناً ذا مستقبل، وليس بكائن يقتصر وجوده على مجرد تكرار لحظات حياته الماضية: ولئن أعوز الكرم المفتري، فمرد ذلك أنه إنسان ضعيف في الواقع. وأن كثيراً من المفترين يتصفون بأنهم أناس فاشلون، مسحوقون، موتورون. إنهم يودون الثأر من القدر الغاشم الذي نال منهم فيما يظنون. وبما أنهم عاجزون عن السيطرة على القدر، (وربما على النظام الاجتماعي ذاته) فهم ينشدون تعويضاً بأن يجرّوا معهم آخرين إلى الشقاء ذاته أو إلى الاخفاق عينه. وعلى هذا فإن الأشخاص الذين ذاقوا السعادة أو الذين يرتعون بمنصب لهم في المجتمع (ومثلاً الرجل السياسي) هم الذين يصبحون ضحايا الافتراء. وإذ يفتري المفتري فإنه يسوّغ افتراءه لنفسه إذ يحسب أن الشخص الذي نال منه وأذله حتى ولو لم يكن قد اقترف حقاً الذنب الذي يعزوه هو إليه فإنه يسهم بالرغم من ذلك في هذا النظام الجائر الذي يعتقد المفتري أنه ضحيته. ومن العسير أن يذود المرء عن نفسه ضد الافتراء، لأن لكل إنسان مطعناً في الواقع. وتشهد حالات الانتحار الكثيرة على وجود مطعن لدى كل إنسان. وما الافتراء بسلاح بشع رهيب إلا لأنه يتناول سر الإنسان والتباس حياته بدلاً من احترام الملابسات باعتبارها إشارة السر الإنساني.

الفصل السادس

الصبر، ونفاد الصبر، وفضيلة المخالفة

الإنسان، بالرغم من الفوارق الخُلُقية، يمحول نافد الصبر، أي أنه يكافح ضد الديمومة ويسعى إلى تقصير المدة التي تفصل الرغبة عن تحقيقها، والمشروع عن تنفيذه، مع علمه الغامض أو الجلي بأن تلبية الرغبة وتحقيق المشروع لن يرضياه إرضاء حاسماً، وإنما سيدنوان به، على العكس، من نهايته الخاصة. إن العَجول يعرف أن للديمومة سرعات مختلفة، وإنها واقع ذاتي نسيطر عليه. أما الإنسان الصبور فإنه، على العكس، ينظر إلى الديمومة نظرته إلى زمن موضوعي لا نستطيع اقتضابه. والإثنان هما على صواب. وإن تمييز (برغسون) BERGSON الديمومة المحضة الداخلية ذات الإيقاعات المتحولة عن الزمان الموضوعي المصبوغ بالصبغة الاجتماعية، والذي يمكن إرجاعه

إلى وحدات يمكن قياسها، ليس بالزمان الحقيقي إلا من الناحية المجردة. وأن المثل الشهير الذي يقدمه (برغسون) نفسه ـ قطعة السكر المغموسة في الماء والتي ينبغي عليّ أن انتظر ذوبانها مهما كانت رغبتي في شرب الماء المحلّى ـ يشهد على أن ديمومتي الداخلية لا تخلو من الارتباط بالزمان الموضوعي. فالانتظار، وهو تجربة ذاتية، ينبغي أن يتسق، شاء أم أبى، مع الزمان الذي تشير ساعتنا إلى قياسه. وإن نفاد الصبر، والصبر، يتكافلان إذن، على الرغم من أنهما ينطويان على رؤية متباينة عن الزمان. وليس في وسعهما الحيلولة دون انطباق هذه الرؤيات المختلفة على واقع واحد، الزمان الذي هو بآن واحد تحت تصرفنا، ولا يتبعنا.

ـــ الصبر موقف قوامه انتظار نضج الزمان أو إنجازه وبهدوء. إنه يؤمن إيماناً حازماً بأن كل شيء يأتي في حينه، وإن كل تدخل أنه فاعي محال. ونحن نتحدث عن صبر المريض الذي ينتظر بعناء أن ينجر المرض بمجراه ويتطور نحو الشفاء أو النهاية المحتومة. وعلى هذا فإن في الصبر عنصر جلد قد ينتهي إلى نوع من التواكل القدري. لقد كانت مذاهب الأخلاق في العصر القديم ـ ولا سيما الأخلاق الرواقية ـ تميز طوعاً الأشياء التي تتبع إرادتنا والتي نستطيع بلوغها بجهد تأملي، عن تلك

التي لا تتبع إرادتنا. وكان الرواقيون ينصحون باتخاذ موقف الجلد والصبر حيال الأشياء التي تفلت من سيطرتنا. غير أن هذه الأخلاق كانت ترتبط بحضارة سابقة للحضارة التقنية. أما نحن فقد فقدنا نصوع تمييز هاتين الفئتين إحداهما عن الأخرى. وأن الحضارة التقنية هي حضارة التعجل الذي يستهدف الإسراع، جهد المستطاع، بتوسيع مدى قدرتنا، وهي حضارة تحنق من التأخر والعوائق. ولكن الصبر لا يتناول، أول ما يتناول، مسيرة الأشياء. بل أننا أصبحنا نلجأ إلى التعجل في علاقاتنا مع الآخرين.

إن الآخرين يستثيرون نفاد صبرنا لأنهم لا يحيون على نفس إيقاعنا ولأننا نحسب أنهم لا يفهمون مثل سرعة فهمنا، ولا يميزون البداهات التي اتضحت لنا منذ عهد بعيد، على نحو أن الاتصال معهم يبدو عسيراً، وأننا لا ننتهي إلا بمشقة إلى القيام وإياهم بعمل متواكب. وعندئذٍ نجدنا نميل إلى اتهامهم بخبث الطوية: إنهم لا يفهمون، أي أنهم لا يريدون أن يفهموا. ونشعر عندئذٍ بانطباع أننا نضيع وقتنا، ولذا فإننا نفقد صبرنا. أن نفاد الصبر يحسب أن الوقت ثمين، وأن الفرص الضائعة لا تعوّض، وأن في كل وضع توجد لحظة حاسمة ينبغي عدم خسارتها. بيد أن الانسان الآخر ليس على موعد مع التاريخ

الذي حدّدناه له. وأن نفاد الصبر وقف على الإنسان الذي يعرف أنه ميت لا محالة، وأن لكل دقيقة، من ثم، قيمتها. ولكن فيما وراء هذا التأخير البسيط، تأخر الآخرين بالنسبة إلينا، نجدنا نرتاب بأن مشروعهم يبتعد عن مشروعنا. ومن البيّن أن مشروعنا هو بالطبع المشروع الوحيد وأن الجهد الرامي إلى إرجاع مشروع الآخرين إلى إبعاد مشروعنا. ولكن هذا الإرجاع يفترض جهد اقناع طويل، ونحن نغضب من بطء هذه المسيرة الجدلية. ولم نحب أن نبترها، وبما أننا لا نقدر على ذلك، فإن نفاد صبرنا يبلغ قصواه، ولكن بدون جدوى في الواقع، لأن ذلك لن يؤدي إلى غير تشبث فخاطبنا بمقاومته لنا. إن نفاد الصبر عدو الحوار. ومن السهل إدراك ذلك إذ لا يوجد أي حوار جدي بدون أن يبرهن على لحظات مراوحة، ورجوع إلى الخلف، واستئناف حجج معروضة من قبل، لحظات اختلاط شديد بين ما هو جوهري وما هو غير جوهري. إن العجول يود إرجاع الحوار إلى شكل برهان لا ينطوي على أي مهرب ممكن. ولذا فإنه يستهين بجميع التفاصيل الدقيقة، وبالصلات العاطفية التي تمنع المخاطب من التراجع عن مواقفه. وهذا يعني أنه يتغافل عن الإنسان المشخص الذي يقف أمامه. ويرفض ـ وذلك لكسب الوقت دوماً ـ أن يعيد معه المسيرة المعقدة التي هي مسيرته ذاتها. إنه يرفض الاعتراف

برؤية جذوره الممتدة إلى كون عقلي، وتقاليد روحية أو اجتماعية. وهو يرفض خاصة أن يفهم أن كل اقتناع إنما يشاد بنضج بطيء. وتلكم هي حال العاشق الذي يود عند أول تصريحه بحبه أن يحظى بالجواب على الفور، وفي جو الحماسة، وهو يفقد صبره إذا لم يحدث ذلك.

الصبر يرضى بالآخر من حيث أنه كائن آخر لا ينحل إلى سواه، وهذا الرضى لا ينجم بالضرورة عن صبر على غياب التقارب وإنجاز الحوار بالاتصال، وإنما هو قبول أن الأمل هو الذي تأخر تحققه. إن الصبر ينطوي على العناء. والصابر إنسان يعرف كيف يألم زمناً طويلاً. (وليس من باب الصدفة أن تطلق اللغة الفرنسية لفظ صابر على زبون الطبيب). ممَ يألم؟ إنه، على صعيد العلاقات الإنسانية، ألم من التباين الملازم لكل حوار، ألم من انقطاع الاتصال، من اللافهم. إن الصبر رهان على المستقبل، على زمن بعيد، وربما على الأبد. ولا ريب في أن ثمة صبراً ساذجاً أحمق: هو الصبر الذي يقتصر على القول: دعوا الزمان يغير ذلك. ذلك أن الزمان لا يبدل شيئاً اللهم إلا أن يقوم بعمليات الإتكال والتفتت والفلطحة والتسوية. إن الزمان لا يكون مبدعاً إلا بالأفعال التي نرصعها فيه. وهذه الأفعال وحدها هي التي تمنحه اشتداده نحو المستقبل ولذا صح

الكلام على «صبر من جمر». وهذا الصبر الذي لا يعتصم بالنعاس، ولا بالانتظار السلبي، بل الذي يتحرك بدافع الأمل الناشط ولو كان أملاً خفياً محتشماً. مثال ذلك حال الصبر الذي يتجلى في المحاورات الكبيرة المعاصرة: حوار المسيحي والماركسي، حوار اليهود والمسيحيين، حوار الكنائس المسيحية بعضها مع بعض، نشداناً للوحدة. وهذه الأنماط من الحوار لا تتقدم، على ما يبدو، بخطى عملاقة. وإن نوعين منها على الأقل يمثلان حوارين لا يمكن أن يستهدفا الوصول إلى غير نتائج متواضعة: إزالة بعض حالات من سوء التفاهم، وإقامة اتفاقات جزئية، وتقدير متبادل. وهذا كل شيء طفيف، ولكنه يكفي حتى لا يكل الصبر وحتى يبذل الطرفان كلاهما الجهد الضروري لكشف نواياه القصوى أمام الآخر وهذه النوايا تتصف بأنها مما تعرب عنه الصيغ المذهبية وتخفيه بآن واحد.

الصبر يتحرك بدافع الأمل، أي بالوثوق بأن ثمة مستقبلاً جديداً حقاً، مستقبلاً لا يحدده الماضي سلفاً، وأن حوادث قد تجري وتكسر سلسلة التحديدات. ومن الجائز أن نقول عن الصبر ما قال (غبريلي مارسيل) G. MARCEL عن الإيمان: «به يعاد النظر في كل شيء، ولا يكون شيء ناجزاً - وهذا ليس

سوى طريقة أخرى غير مباشرة لتعريف الأمل»[1]. كيف يستطيع العاشق المرفوض أن يصير إذا اعتبر أن الرفض الذي يلقاه حادث ناجز، وأن ليس ثمة من أمل؟ إن الأمل هو التسويغ المعقول الوحيد للصبر. والأمل وحده يجيز للصبر ألا ينحل إلى خنوع. إن صبر الوالدين على أبنائهما يوضح خير إيضاح واقع أن الصبر ينهض على أساس الأمل، والأمل يسوّغه. ذلك أن الأبناء يحملون الأمل ويعقد عليهم الرجاء بطبعهم. وينجم عن هذا الأمل ألا يغور الصبر الوالدي خنوعاً بل صبراً ناشطاً يتجلى في جميع المبادهات التربوية.

إن تقارباً غريباً يظهر في هذا الموضع من بحثنا بين الصبر وعدم الصبر. فإذا كان نفاد الصبر ناجماً في الواقع عن الحنق في أغلب الأحيان، فإن الحنق ليس في الغالب سوى الوجه الخلفي للأمل. إنني أحنق لأنني كنت آمل، ولو كان أملي قد خاب ومات سلفاً لما كنت أحنق بل أحبس نفسي في اللامبالاة. وقد لا يكون حنقي سوى عارض طارىء على درب الأمل. وأن الصبر الذي ينعشه الأمل يريد أن يتحقق وهو يتوقع إنجازاً مرموقاً. ولذا فإنه صبر نافد الصبر أيضاً. إنه لا يختلف عن

(١) غبريل مارسيل: الجريدة والميتافيزيائية - باريز، كاليمار، الطبعة الثانية ١٩٢٧ ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

نفاد الصبر إلا بأسلوبه: إنه لا ينظر نظرة مأساوية إلى عوارض الدرب الطارئة ولا يؤمن بأن الإخفاق هو الحكْم الأخير. الصبر، كالزوجة الوفية لزوج خائن، يرجح الاعتقاد بأن القدر لما يُحمّ وأن الرجوع ممكن. ولكن ما أشد نفاد الصبر في هذا الانتظار الصابر! إن فضيلة الإحسان صبور، ولكن صبرها قد ينفد. ومن الحق أن الصبر ونفاد الصبر يضفيان على الديمومة صبغة باطنية مغايرة، الأول يستهدف زمناً طويلاً ومستقبلاً بعيداً، والآخر يحسب أن الزمن يلح وأن لم يبق ثمة مجال لإضاعة الوقت. ولكن الزمان يجيب عن هذين النعتين: إنه يمتد دوماً امتداداً غير محدود أمامنا، وهو دوماً يحمل لحظات حرجة ينبغي ألا ندعها تفلت منا. إن الصبر ونفاد الصبر يعلنان كل على شاكلته واقع الزمان، وتاريخية الإنسان. أحدهما يقول أن من الواجب التريث حتى لا تفسد فرص الغد، والآخر يقول بأن الانتظار محال لأن المستقبل سيفسد. ولكن الأمرين معاً يريان أن الإنسان مستقبل. ومن الخطأ إرجاع الصبر ونفاد الصبر إلى نمطي سلوك خُلُقي. ذلك أنهما بوصفهما موقفين أخلاقيين يجب أن يتيحا: بحسب أوقات التاريخ، وبحسب الأوضاع الإنسانية، يتيحا واجب أن يعرف المرء كيف يكون صابراً أو نافد الصبر. إن نفاد صبر الإنسان الصبور

يشهد على خطر الوضع، وصبر الإنسان المتعجل يدل على أن ساعة القرارات الكبرى لما تأزف بعد.

ومن الجائز أن نعزو فضيلة المخالفة إلى الصبر ونفاد الصبر على قدر سواء. ولا شك في أن المخالف إنسان نافد الصبر وهو يحنق من الحدود التي تحول دون أن تحقق مشروعه فيتخطاها. بيد أن لكل صبر حدوداً. الصبر يراهن على الزمان، ولكن قد تخيب الأيام ظنه. فبعد أن يطول الانتظار يقفز فوق العائق. ويشعر الإنسان الصابر بأن له مسوِّغاً أعظم كلما استطاع أن يبرهن على خضوعه لمسيره الزمان الملتوية. إن الإنسان الصبور رجل إصلاحي يعرف أن الجدة تنشأ ببطء عبر التاريخ. والعجول إنسان ثوري يؤمن بالقيمة التجديدية لمخالفة القوانين والمحظورات. ولكن الثوري لا ينفصل، على خلاف نظرية جد شائعة، عن الإصلاحي بفاصل هوة عميقة، أولاً لأن مضمون الثورة الإيجابي هو الإصلاح، أو جملة متسقة من الإصلاحات وثانياً لأن الثوري والإصلاحي لا يختلفان إلا حول الساعة المختارة: وقد يتفق أن يكون الثوري مبكراً، والإصلاحي متأخراً.

ما هو العائق الذي يتخطاه المخالف: إنه بالدرجة الأولى عائق المحظورات والمحرمات، ولكنه أيضاً قوانين وضعية

وتقاليد وأعراف. لماذا يخالفها؟ أن التسويغات قد تكون مختلفة، ولكن أكثرها جدية هو بلا ريب، رفض النظام الجائر، والعطالة التي تميز جميع المؤسسات، والوضع الراهن من حيث أنه يشل الحرية والتجديد. وما تتم المخالفة التي يمكن إعلان المرء عن مسؤولية اضطلاعه بها إلا بإسم الحرية أو باسم الحقيقة. ولئن شاب المخالفة بعض من مقصد المجابهة والاستفزاز والفضيحة فإن ذلك لا يقلل من تطلعها الأساسي. إن المخالف لا يرجو بالضرورة أن تغير مخالفته وجه الدنيا. وقد ينطوي موقفه على شيء من المجانية: أنه يرمي، بطريق الإشارة، إلى التذكير بكرامة الإنسان وبقدرته على عدم الرضوخ للمطالب الجماهيرية. وهو يضفي طوعاً على موقفه قيمة رمز. ويزداد شأو المخالفة كلما اشتد ارتباطها بمجازفة. إن الذي يختلس الضرائب ليس بالمخالف ما دام يتمتع بهامش من الأمن. ولكن الذين يرفضون الإسهام في الحرب أو في الإعداد لها باسم معارضة الوجدان يعتبرون مخالفين ما دام أخذهم لا يفيد من وضع قانوني يغطي سلوكه، أو ما دام لا يهرب إلى البلاد الأجنبية إذا لم يتوافر ذاك الغطاء القانوني. ولا ريب في أن السالكين باسم معارضة الوجدان إذا ما كثر عددهم، أو أثارت العقوبة القاسية التي تنزل بهم انفعالاً جميعاً، فإنهم يستطيعون الإتكال على أن حلاً قانونياً سيطرح

لحل مشكلتهم. ولكن هذا الأمل المشروع لا يختلط بهدفهم ذاته، لأن هدفهم ينزع إلى تبيان أن الحرب، على خلاف الرأي المتوارث، ليست قدراً محتوماً، وأن حذفها مناط بفعل إرادة إنسانية. ولذا فإننا نجدهم يشرحون أمام المحكمة معنى حركتهم، بأكثر مما نراهم يطالبون بوضع قانوني. أما الآخرون الذين تأثروا بحركتهم لدوافع شتى فإنهم هم الذين يطالبون بذاك الوضع. وعندما يتحقق هذا الوضع القانوني نجد موقفهم يفقد قسماً مهماً من دلالته، ولو أن الوضع القانوني الممنوح لهم ما زال يتضمن تدابير قاسية إلى حد كبير. فما أن يحمي النظام القانوني المخالف وهو يرضى بهذه الحماية حتى يكف عن أن يكون مخالفاً. إن جمال المخالفة يمثل في واقع أن المرء يمضي دونما حماية في عالم جدي الجدة كلها. وهذا العالم الجدي كل الجدة هو ما يتوخى المخالف شرحه لاقرانه. ولذا يخطىء كل من يلوم المخالف على أنه لم يقدم منهاجاً إيجابياً. فذاك المنهاج ليس من مهمته. أما البناؤون الذين سيأتون بعده فهم المزودون بجيش من المشرّعين. وإنما تمثل رسالته كلها في أن يقول: «إن العالم الذي ترتضونه، والتقاليد التي تخشون مسها، والنواة التي ترعونها وأنتم تألمون، لا شيء من هذا كله بمقدس، والدليل على ذلك أنني أخالف الحد الذي تعتبرونه

حداً لا يمكن تخطيه». إن المخالفة هي دوماً انتهاك قداسة، وذلك لا يبتغي إثارة الشعور بالفضيحة بقدر ما يهدف إلى البرهان على واقع أن المخالفة لا تسبّب الاختلاط والفوضى ولا غضب الآلهة، وإذن فإن حياة جديدة أخرى هي أمر ممكن وأن التهديد الذي تتوعدنا به القوانين والنواهي هو تهديد زائف. وهذه هي بلا ريب الدلالة التي ينبغي أن نعزوها إلى تلك الحفلات الأوخارستية «المتوحشة» التي تضم، بالرغم من منع (الكنائس)، رجالاً ينتمون إلى طوائف مختلفة. إنهم يخالفون القوانين الكنسية ليظهروا أن اتحاد الطوائف ممكن خارج عوائق المؤسسات. وأن تآخي الجنود الذين ينتمون إلى المعسكرات المتحاربة ترجع في أبان الحرب إلى نمط المخالفة ذاتها.

وليس من ريب في أن مشروع المخالفة لا يمكن أن يكون مشروعاً معمّماً تعميماً كلياً. فالإنسان المخالف إنما يخالف دوماً في نقطة معينة، بمناسبة فضيحة صارخة جداً، بصدد تناقض يتميز بأنه لا يطاق. فإذا وسّع المخالف مشروعه توسيعاً مسرفاً وجد نفسه ينزلق على الفور في صعاب الفوضوية، أي في زعم قدرته على إيجاد مجتمع يحيا بدون بنيه. إن موقف المخالفة ينم عن حكمته باختيار نقاط تطبيق

خاصة يمكن أن يكون مشروعه بصددها مشروعاً مقنِعاً. وهذه المخالفة تتهاوى من تلقاء ذاتها إذا ما اتخذت شعاراً عاماً: «المنع ممنوع»، ذلك أنها تدعو عندئذٍ إلى حرية بلا نظام، وهذه فكرة متناقضة. إن كل حرية تصبح اضطهاد الآخر من حيث حركية تعبيرها ذاته، وبقدر ما أنها غير متضمنة داخل نظام يكفل للحريات الأخرى إمكان الإفصاح عن ذاتها. ويبقى من الصحيح أن المخالفة ترتدي حلة احتفالية لأنها تتخطى الموانع والمحرّمات. إن كل حفل (من حفلات الثمالة في أعياد المرافع) يتميز بحذف القوانين وحتى الأخلاق. فالعيد يجيز حرية أكبر من حرية الحياة اليومية. حتى أن الحفلات العائلية المتواضعة والأكثر تهذيباً لا تفلت من رفع المحرّمات الملمع إليه: المرء فيها يأكل ويشرب بأكثر من المعتاد... وعلى صواب. والناس يستسلمون فيها لانفاق مبالغ يمتنعون عن مثلها في سائر الأيام. وهم فيها يتبسطون بالمزاح والدعابات والترهات التي يعتبرونها في ظروف أخرى تصرفات منحرفة. إن الثورات التي تتجلى في بدئها أو في أوجها في أفعال المخالفة ترتدي طوعاً حلة فنون شعبية لحفلة بطولية ساخرة. ولكن من طبيعة الاحتفال أنه يجاوز جدية الحياة اليومية. وليس في وسع أي وجود، فردي أو جمعي، أن يكون حفلاً مستمراً.

ولا بد من انتظار انبلاج النور. ولا مناص من أن يغود كل شيء إلى النظام ولو إلى فترة من الفترات. ومن المتعذر أن تكون للمخالفة أو للإحتفال سمة موصولة مستمرة. ورب من يعترض على هذا التقريب الذي نجريه بين العيد والمخالفة ويقول أن كثيراً من المخالفات ذات سمة مأساوية أليمة. وليس من باب الإبتهاج أن ينتقل رجال المقاومة أو المقاومون في الغابات إلى حياة الستر والاختفاء، أي إلى مخالفة النظام القائم. وذلك حق. ولكن أحدهم لا يشعر بفرح عميق أدنى حين يجد في مخبئه، في وضعه بوصفه طريد العدالة، النبوءة، وطليعة عالم الغد، عالم أجمل من عالم اليوم - أليس كل عيد بشارة بعالم قادم، أو ذكرى جنة مفقودة؟ غير أن عيد هذه المخالفة لا معنى له هنا أيضاً إلا إذا أمكن أن يفسح المجال بأسرع وقت ممكن لظهور نظام سوي. وما دام هذا النظام السوي لم يوجد، فإن على عيد المخالفة أن يبقي في نفوسنا على تذوقه تلك الحياة السوية، وعلى التطلع إلى بلوغها.

وينجم عن أن المخالفة تتعرض بالفعل إلى إفساد النظام إنها تعتبر على الدوام موقفاً مشبوهاً، موقفاً انعزالياً شجاعاً. فمن أين تأتي هذه الشجاعة؟ إنها تستند إلى موقف آخر،

إلى فضيلة الإباء. ولعل هذا يدل على موقف أساسي من مواقف الحياة الأخلاقية. ذلك أن الشحنة العاطفية التي تواكبه تجعله موضع شبهة. وهو كثيراً ما يتحلى في مظاهر مسرحية متبجحة سرعان ما تكف عن التأثير في الآخرين، شأنه شأن الشعارات السياسية التي تعرب عن إبائهم. وبالرغم من ذلك فإن هذه الفضيلة ـ الصغرى تنم عن دلالتها الكاملة في عالم يسوده الخنوع ويذيع فيه القول بأن ليس أمام الإنسان سوى إمكان اتباع التاريخ في انحداره، ليس له من سبيل سوى أن يمضي خطر التاريخ، أن يتقيد بالعصر الحاضر، في عالم يتفق أناسيه على أن لكل تقدم ثمناً من التضحيات، وأن ثمة دوماً تساهلات يفرضها التطور التقني، وأن من الواجب النظر إلى سياسته الجملة بدون اهتمام كبير بمن سيكونون الضحايا. إن الإباء هو هذه القدرة على رفض «البداهات» الكبرى لفلسفة التاريخ. إن السياسي سيقول بأنه كان من الواجب القضاء في المهن على حركات العصيان التي تفجرت سنة ١٩١٧ كيما نتجنب انهيار الجبهة. ولا يعني سحق العصيان، أي عصيان، في زمن الحرب، إسرافاً في النظر إلى الوسائل، بل هو قبول قتل بعض الأبرياء بالرصاص. السياسي ينظر إلى الأعداد الكبيرة، إلى الخطط الضخمة، أما التفاصيل فإنه لا يكاد

يأبه بها. إنه يعنى بالنتيجة الإجمالية. ولكن الإنسان الأبي يفضح هذه الصفاقة. ويتجلى الإباء منذ التضحية ببريء، منذ أن يدفع ضعيف الثمن بدلاً عن قوي، منذ أن يُرغم فرد على التنازل للجماعة. إن ذلك مساس بالكرامة لأن القيمة الأسمى هي قيمة الفرد من حيث فرديته. وعلى هذا نقول إن اغتصاب طفل بريء أعزل، وإن الأطفال الضحايا، يثيران مشاعر الإباء. ولا ريب في أن هذا الإباء لا يثق وثوقاً كبيراً بمنظومة الإستناد ولا بالقيم التي يعتمدها في تقدير الأفعال والحوادث. وهناك حالات من الإباء لا تجد ما يسوّغها. فالإباء ليس البتة بالشيء المحسوب. إنه ينفجر انفجاراً غريزياً به ومن الممكن تهدئته أحياناً بالأدلة. ولكن قيمة الإباء كله تمثل في عفويته. إنها تذكرنا بأن البراهين العلمية التي بها نحاول تسويغ اللجوء إلى أساليب وحشية قاتلة أو جائرة إنما تتمتع بخطة التستر على بعض الخيانة. فقد يشرح أحدهم لي بأدلة قيّمة تماماً أن انفصال (بيافرا) يمثل كارثة سياسية واقتصادية تنزل بـ (نيجرية) وبـ (أفريقية) كلها، حيث أن حالة (بيافرا) قد توقظ نزعة عشائرية آلية، ومن ثم، فقد كان من الواجب الإسراع بسحق العصيان (البيافري) كما ينجم عن ذلك أيضاً أن كل

مساعدة إلى السكان المدنيين للقطاع المنفصل مساعدة أثيمة لأنها تعمل على إطالة زمن القتال. ولكن ما لا يقال لي، وما يموّهه الاستدلال السياسي بحياء، ولكنه يتضمنه، وما أدركه على الفور بشعور الإباء، فهو أن من الواجب أن نعمد إلى تجويع جيل كامل من الأطفال والمراهقين حتى الموت ليتحقق هدف سياسي كبير. أتراه أمراً مقبولاً؟ هل يجيز الهدف السياسي، مهما كان معقولاً، إبادة النوع الإنساني إبادة منتظمة؟ إن الاستدلال لصالح اعتبارات المستقبل يخفي فظاعة الواقع المشخص الحالي. ولكن ارتكاس الإباء يبرز هذه الفظاعة أمام أعين الذين كانوا يريدون نسيانها وذاكم هو نجوع الإباء الوحيد من ناحية أخرى. إن الإباء، باعتبار أنه ارتكاس عفوي شبه غريزي يفضح الشر، لا يستطيع أن يبدّل شيئاً من الخطط والاستراتيجيات التي دمجت هذا الشر في حساب الأرباح والخسائر ومحت بذلك الدمج ذاته صفة الفضيحة عنه. وإن في وسع الفاعلين أن يذكروا بالأرقام عدد الضحايا البشرية، وأن يحسبوا رد الفعل على النمو الاقتصادي، ويستخلصوا من ذلك الموارد التي ستساعد على التعويض عن تلك الندرة بالرجال. وإذ ذاك يكون تأثير الفضيحة أخف وقعاً. ولكن

الإباء هو إرادة مقاومة التستر على الفضيحة. ونحن نفهم دلالة قولنا: «يهدىء ثائرته». فهو يدل على محاولة إماطة اللثام، أمام الرأي العام، عن الفضيحة التي تسعى استراتيجيات متنوعة إلى التقليل من شأنها أو إلى محوها. وإنما يبقى الإباء فضيلة صغرى لأنه لا يستطيع، بوجه الدقة، أن يصل إلى غير إثارة الافتضاح والاتهام. ولا يتمتع الإباء بالقدرة التعويضية مثلما يتمتع الكرم. إن الإباء يتجه ضد شخص، وهو يتّهم. إنه طراز بلاغي. ولكن افتراض عدم تدخل الإباء يجعل الناس يألفون الشر والجور والشراسة ويتجاهلون مثلما يتمتع عدد كبير من الألمان في العهد النازي معسكرات الاعتقال وأفران حرق الجثث التي انشئت على مبعدة بضعة كيلومترات عن مدنهم. ولقد استطاعوا جهلها لأن أحداً لم يستطع أن يجأر بعقيرته ليعرب عن إبائه. إن فضيلة الإباء هي، بوجه الدقة، تلك الصيحات التي تنطلق للحيلولة دون تخدير الرأي العام. والإباء يأمل أن تتحقق اليقظة في آخر المطاف، ولكن نجوعه ليس بالنجوع المضمون.

إن الإباء هو الذي يبيح المخالفة. وهو يظل صرخة في واد إذا لم يستطع التحقق بالمخالفة. وأن صيحة الإباء

ستضيع بين سائر أصوات العالم. ذلك أن المخالفة، وهي تحدث صدعاً في منظومة متينة، إنما ستهدم أسطورة هذه المتانة. ولكن المخالفة تتعرض بدورها إلى أن تكون ضرباً من الرياضة أو من العبث الصبياني، إذا لم تكن نتيجة إباء حقيقي. وما يحظى بالتقدير والاحترام إلا المخالف الذي يستجيب لشاحذ الإباء.

الفصل السابع

الحزم والتساهل

قد يشف الصبر ونفاد الصبر، بقدر سواء، عن موقف حزم، أي عن الإرادة الماضية في التمسك بقرار مهما كانت العوائق التي قد تقف في وجهه. فالإنسان الصابر لا يستطيع تسويغ صبره إلا بالنسبة لهدف حزم أمره على بلوغه. ونافد الصبر يستجيب لعزمه استجابة تدفعه إلى القفز نحو هدفه. إن فعل «حزم»[1] باللغة الفرنسية يتضمن أحياناً معنى دقيقاً هو معنى الرضوخ الذي يختفي تماماً في الإسم المشتق من هذا الفعل وهو كلمة «الحزم». فالمرء يعزم على صنع ما كان لا يريده لأنه يدرك أنه لا بد مما ليس منه بد. وعلى العكس، فإن الحزم، وموقف الحزم، يدلان على أن شيئاً لا

(١) SE RESOUDRE.

يستطيع أن يحملني على التراجع عن قرار قطعت فيه بحرية لأنني أعتقد أن هذا الفعل صالح عادل أو ضروري. ومن الحق القول بأن النظر باعتبار إلى الضرورة قد ينطوي على أنني لا أنتهي إلى هذا القرار الحازم من تلقاء نفسي، وإنني إنما قررت بمراعاة الظروف والوضع مما لا أسيطر عليه، وما كنت أن يكون على منوال آخر. ولكن قراري الحازم إشارة على أنني أريد حلاً لوضع معطى، وإنني لا أقبل أن يتحول الوضع إلى درب مسدود. إنني أعزم على وضع حد لهذا الضياع أو ذاك، اعزم على ألا اسمح بأن... عليَّ أن أعمل على نحو آن... إن الإنسان الحازم هو من لا يستسلم أمام حتمية قاهرة، وهو الذي يعتبر، على العكس، أن في وسعه على الأقل أن يحاول التأثير في مجرى الحوادث ولذا فإنه، من ثم، يقيم جهازاً لتوجيه هذا المجرى لصالحه. وبهذا الجهاز نراه يجابه الهجمات المتجهة ضده ويقاومها. وعلى هذا فإن العزم يتضمن عنصر بطولة أو عنصر رجولة على الأقل.

إن الحزم، من الناحية السلبية، يعني أنني وضعت حداً للتردد والشكوك. وقد تصدر هذه الشكوك عن أصل مزدوج. فإما أنني لم أكن أقدر على أن أرى الوضع

بوضوح، وأن احلّله تحليلاً يمكّنني من إدراك جميع العناصر على نحو لم أكن أعرف فيه هل أن قراري يؤثر في الواقع، أم أنني بصورة أعمق كنت أتردد حول ما يجب عليَّ صنعه. أي مشروعي كان لا ينجح في أن يتبلور لأن الرباط الذي يشدّه إلى غايته لم يكن يبدو لي ببداهة كافية. إن الإنسان المتردد هو الإنسان الذي يعي أنه يقف أمام مفترق طرق ولا يفتأ يزن الأسباب التي قد تحمله على اتخاذ قرار باتجاه دون اتجاه آخر والذي هو منخرط إذن في تحليل لا نهاية له، والذي قد يكون قادراً، على أن يبرهن على أن تحليله لما ينته في الواقع. ولكن متى ينتهي؟ أن كل وجه من وجوه الحقيقة، مهما كان محدوداً، يمكن أن يُحلّل، وهذه العملية، كلما كانت مرهقة ذكية، ستكشف عن أن «الأشياء ليست بسيطة كما تبدو» وستكشف عن عوامل لا تحديد ولا يقين. إن في وسع المؤرخين أن يستأنفوا في كل جيل ممارسة قواعد تحليل جديدة لهذه الحقبة التاريخية أو تلك. وأن شيئاً لا يدل على أنهم سيصلون إلى نتيجة حاسمة وأن عملهم ينبغي ألا يستأنف. إن المتردد يعامل الحاضر مثلما يعامل المؤرخ الماضي، ولكن بدون أن يسوّغ معاملته ما يسوّغ معاملة المؤرخ. وقد يتفق أن يكون المتردد ذكياً بإسراف، وأن المحاسن

والمساوىء تبدو لـه بكثافـة تجعـل من المتحـال أن يتخـذ بنفسـه أي قـرار. إن القـرار الحـازم يتجلى في الصيغـة القائلة: لننته من الأمر». وهذا القرار يقتضي بكل تأكيد أن يكون بعض العنف قد نال من الواقع، وأن التحليل قد أوقف إيقـافاً مفـروضـاً، وأن نـوعـاً من الانحيـاز ضـد الانتقادات التي لن يكون قراري بمنجى عن إثارتها، ضد الشكوك المثبطة التي ستظهر لدي. فما الذي يسوّغ هـذا الانحياز؟

يعتمد (ديكارت) DESCARTES في القاعدة الثانية من قواعد أخلاقه المؤقتة («أن قاعدتي الثانية هي أن أكون أكثر ما أستطيع حزماً وعزماً في أفعالي، وألا يكون أتباعي أكثر الآراء شكاً، إذا عزمت عليها، أقل ثباتاً من استمساكي بها فيما لو كانت مؤكدة أطمئن إليها غايـة الإطمئنان»)[1]، يعتمد مثل أناس ضلوا طريقهم في أحد الأحراج، ذلك أن عليهم «إذا شاؤوا الخروج منه ألا يهيموا عـلى وجوههم سائرين تارة في جهة وتارة في أخرى، ولا أن يقفوا بالحري في مكانهم، وإنما ينبغي عليهم أن يسيروا دائماً نحو جهة واحدة وألا يغيروا اتجاههم لأسباب ضعيفة». وهو يجد في

(١) مقالة الطريقة ـ القسم الثالث.

هذا المثل نوعاً من التسويغ المعقول للموقف الحازم. إن المسافر الذي يمضي بحزم في الاتجاه الذي قد يكون اختاره اتفاقاً، أنه، على الأقل، واثق من أنه سيصل إلى مكان ما خارج الحرج ما دام الحرج لا يمكن أن يكون إلا محدوداً، سيصل إلى مكان قد لا يكون رغب في الوصول إليه، ولكنه سيكون مطمئناً إلى أنه سيكون في مكان أفضل له مما لو ظل في وسط غابة معادية. وعلى هذا يكون قد حشر كل طاقاته في اتجاه واحد، عوضاً عن تبديدها في محاولات لا يكاد يمارسها حتى ينصرف عنها. إن هذه الطاقة المستخدمة بحزم ستنتج بلا ريب نتيجة. فلو كنت مزوداً بمصوّر وبوصلة لكان في وسعي أن أختار الطريق الأقصر اختياراً عقلياً. ولكنني لما كنت غير مزود بهما فإن الشيء الأساسي بالنسبة إلـيّ هو أن اختار، حتى بالاستناد في آخر المطاف إلى صدف لعبة وجـه العملة أو خلفهـا، وأن أمضي في اختيـاري دونمـا اضطراب. ففي الظلام الدامس يكون الرهان معقولاً. أما إذا لم يكن الـظلام دامسـاً، ولم أستـطع اتبـاع أسبــاب «حقيقية»، فإن من الواجب علـيّ أن أقبل أسباباً «احتمالية» وأؤيد تأييداً ذاتياً حازماً احتمالاً من الاحتمالات كما لو أنه احتمال أكيد. والسبب الأخير لهذا الحزم في الانحياز هو أن «أفعال الحياة لا تقبل في الغالب أي تريث». وأن الالحاف

يسوّغ الانحياز. وليس بثابت أن المشرّع سيتصور أفضل القوانين الممكنة حيال الاختلاط السياسي والاجتماعي، وكذلك ليس بثابت أن المنفِّذ سيتخذ القرارات الأكثر عقلانية. ولكن الشيء الجوهري هو أنهما كليهما يدعان الوضع يفسد فساداً أعظم وأنهما لا يرجعان عن عزمهما أمام أول عارض يطرأ على المسيرة، ولا أمام ضغط هذه القوة السياسية أو تلك، لأنهما لن يستطيعا عندئذٍ إلا زيادة الاضطراب والاختلاط. أما إذا كان الهدف محدداً بوضوح، واتضحت الوسائل التي تبدو أفضل الوسائل تكيفاً لبلوغه، وجرى العمل على استخدامها بدون قصور، فإن ذلك يُدعى «اهتبال جميع الفرص الصالحة». ولا يبتغي الحزم غرضاً آخر. ونحن ندرك شأو المجازفة في مثل هذا الموقف: فإذا كانت جملة التقديرات الناجزة خاطئة، وكانت الوسائل المرتجاة وهمية بجملتها، وأُصبنا فوق ذلك بالضلال في تحديد الهدف، فإن قرارنا الحازم يؤدي إلى الارتباك والاختلاط.
إن الرهان الأساسي لدى الإنسان الحازم هو في جميع الأحوال رهان على أن اتساق العمل أمر مجدٍ دوماً، وأن في كل مشروع متسق يوجد على الأقل دعوى بلوغ حقيقة، وأن القرار الحازم يتألف من عدم إفساح المجال أمام القوى الانتقادية لتضعف هذا الاتساق. الحزم يقتضي فكراً منهجياً

يحتاج إليه. وتلكم هي عظمته ونقطة ضعفه. إن الإنسان الحازم إنسان ينغلق على نفسه، وهو ينكمش في ذاته، ويقابل انتقادات الآخرين بالرفض والنفي، ولو أدى ذلك إلى إهمال التفاصيل الدقيقة. ولكنه أيضاً يمثل في اتخاذي تدابير رفض تجاه ذاتي، وحيال الاحتجاجات التي قد تنهض في نفسي ضد ما أعزم على صنعه. وقد ذهب (ديكارت) إلى أن الحزم يجعلني «أنجو من الندم ووخز الضمير اللذين يعكران في العادة صفو وجدان ذوي العقول الضعيفة المترددة». غير أن (ديكارت) لا يعلمنا عن كيفية حدوث هذه النجاة. ولا ريب في أن في أعماق تفكيره توجد فكرة أن الإرادة الإنسانية إرادة لا نهائية، بينما يتصف العقل بأنه محدود، وينشأ عن ذلك الخطأ والحزم. فإن كان في وسعي أن أستبق بإرادتي اللانهائية ذكائي المحدود تعرضت لخطر إطلاق الحكم من قبل أن أفهم، وإذن تعرضت للضلال. ولكن هذا الرجحان الذي تتحلى به إرادتي السيدة سيتيح لي إيقاف لوم ذكاء يشعر حق الشعور بتهديد الوقوع في الخطأ، ولكنه يظل عاجزاً بذاته عن إنقاذي منه. إن الحزم فعل من أفعال البتر الذي يشهد على البون، وهو بلا ريب بون يقبل التبدل، ولكنه بون لا يمكن محوه بين الإرادة والذكاء.

لماذا ننظر ببعض الرثاء إلى الإنسان المتردد؟ أترى شخصية ناقصة؟ أجل، بمعنى أنه لم ينجز، أو أنه أنجز بصورة ناقصة، جوهر ما يجعله شخصية: ألا وهو النفي والرفض. فلا يوجد نفي إلا حيث يوجد الكائن، وإلا إذا لم يكن كل شيء وجوداً. إن النفي فعل فاعل راسخ الجذور في الكون، (وهذا ما يفسر شجاعة الحزم)، وهو لا يدافع عن كيانه، لأن ليس لذلك عندئذٍ من معنى - بل عن رسوخ جذوره ذاتها في الكون. إن النفي هو رفض الفاعل انسلاخه عن الكون. وحيثما يُفقد النفي يُفقد الرفض، وحيثما يتحول (كلا) إلى (نعم)، وحيث يحول جدل الأضداد دون أي إثبات، وبكلمة واحدة، حيثما يكف الحزم عن الوجود، فذلك لأن الفاعل قد انسلخ بنوع ما عن الكون، أو إنه لم ينجح في أن يترصع فيه. إن قوة العزيمة تمتع جوهرها كله من إرادة مقاومة الاستجابة لطائفة مسرفة من التفاصيل الدقيقة والتمييزات، ولرغبة فهم كل شيء، وقبول كل شيء إرادة الحيلولة دون تسرب الفوضى التي ترمز إلى العدم في نظرنا. وهذا الخطر يتجلى في حلل شتى تبع الأوضاع. إنه يظهر في ثوب مذهب أو في انحطاط الأخلاق أو في رفض مبادىء النظام الأولية، أو يبدو في حلة إغراءات متنوعة. والإنسان الرابط الجأش يعارض ذلك كله

بعزيمة هادئة: إنها هادئة لأنها تعرف أنها في حماية الكون. وقد رفضت القلق الذي عانت تجربته بالرغم من ذلك، لأنها، بدون أن تغفل ما قد ينطوي عليه القلق من خصب، فقد فهمت أن في الحياة أوقاتاً حاسمة، فرصاً سعيدة، حيث قد يشل هذا القلق كل مقاومة. وعلى هذا النحو فعل المناضلون الذين عرضوا حياتهم للموت في مكافحتهم اضطرام القوى اللامعقولة، قوى النازية والعرقية. أجل، كان في وسعهم أن ينظروا بحق إلى أن القضية التي يذودون عنها لم تكن قضية نقية، وأن الحضارة اليونانية ـ اللاتينية التي شبوا عليها لم تكن معصومة. ولعلهم كانوا قد انتقدوها انتقاداً مراً في فترة ما قبل الحرب. ولكنهم أدركوا، بالرغم من هذه الإبهامات كلها، أن الأمر الآن هو أمر تقرير مصير الإنسان، وأن ساعة النفي بدون تفاصيل دقيقة قد أزفت. وأن جميع العهود المأساوية في التاريخ هي على هذا النحو عهود يرتكز فيها القرار الحازم على الجوهر ولا يبيح أي تساهل. وأن أحدنا لا يعيش مثل هذه الحقب بدون أن يتعرض للمجازفة بالنية السليمة، والمجازفة بالصلف المحض وبرؤية تفصيلية عن العالم. إن القرار الحازم لا يجد أمامه سوى مجال متناوية

واحدة: الحياة أو الموت. وأن رسالة الإنسان الحازم هي في الحق: لقد اخترت الحياة.

إن قوة القرار الحازم تضفي على من اضطلع به وأعلنه على الملأ سلطة، بل سلطة أعظم من السلطة التي يمنحها بصورة آلية إن صح القول من جراء الوظيفة الاجتماعية التي يشغلها. وقد يتفق في مجلس من المجالس أن ليس من يشغل الوظيفة الأكثر أهمية هو الذي يتمتع بالسلطة الكبرى، وإنما ذاك الذي يؤكد في اقتراحاته العزيمة الأعظم. وبالرغم من ذلك فليس في وسع أية سلطة، حتى تلك السلطة المعترف بها، ألا تكترث بسلطة الآخرين. إن قرارات شتى تتجابه في كل جماعة. ولذا يغدو مطلب التساهل ضرورة لازمة لاجتناب تفجر الجماعة أو حتى لا يشل اختلاف الآراء والقرارات الفعل ذاته. وهذا التساهل أو التوافق يغدو قاعدة العمل المشترك. وهو سمة مميزة من سمات الحياة الاجتماعية، وتبدو أهميته على الصعيد السياسي خاصة، أي على المستوى الذي يتعذر فيه الإسراف في التريث قبل اتخاذ القرار. إن موقف التساهل هو إذن موقف المرء الذي يرضى، في مرحلة معينة من مراحل المناقشة، أن يتنازل عن بعض مقتضيات قراره حتى

يفسح المجال أمام بعض مقتضيات قرار الآخرين. وعلى هذا فإن بعض الإبهام الأخلاقي يمثل في ذهن المتساهل. فمن جهة أولى، إنه يدل على الانتباه إلى الآخرين وعلى تواضع حقيقي: فبالرغم من المسوِّغات الجدية التي أسهمت في تشكيل قراري، فأنا لا أستطيع الوثوق بأنني كنتُ على صواب تام. أجل، إنني قد رفضت حجج الآخرين، ولكنني لم ابدِّدها أبداً. ففي هذه الحجج توجد دوماً «بقية» لم أستطع أن آتي عليها بالفعل، اللهم إلا من جراء بعض خبث الطوية، أو بعض التناسي. وإنني لأعجز عن ذلك عجزاً يعظم كلما اشتد تعقد الوضع وكلما عمدت بالضرورة إلى أن أرجّح إبان تحليلي بعض عناصر الوضع على حساب بعضها الآخر. وأنا أشعر بأن الفاصل الذي يفصل القرار الحازم المعقول عن التشبث أو العناد فاصل غير ثابت. فإذا رفضت تخطيه وجب علي أن أعترف، ولو جزئياً، بأن خصومي على حق، وإذن أن أقبل بالتساهل. أما إذا انصرفت عن ذلك فإنني أبرهن على أنني صلف صلفاً لا مسوِّغ له. إن المثل الذي ضربه (ديكارت) عن القرار الحازم لا يتعلق في الواقع إلا بإنسان واحد وليس عليه أن يراعي إرادة الآخرين. ولذا إن كل شيء يتغير عندما يجد صاحب القرار نفسه في وضع حوار أو عمل مشترك. إن

قراري لا ينهض حيال العدم، بل يجابه قـرارات أخرى تغذيها قراءة الحادث قراءة ذكية مثل قراءتي. وقد ألمعنا إلى أن القرار الحازم يشهد على بون، لا يمكن إرجاعـه إلى الصفر، بين الإرادة والذكاء. وأن الإنسان الحازم الذي يعي هذا البون لا يستطيع أن يريه الانتصار على الآخرين مهما كلف الأمر. وعلى هذا فـإن التساهـل هو القـاعدة الدائمة تقريباً في الاجتماعات الديمقراطية، وهو الذي يجعل ممارسة الديمقراطية أمراً ممكناً. ومن المعلوم أن الاجماع هو موضع شبهة في جميع الأحوال تقريباً: وهو يدل إما على أن المجلس يشعر بالفـزع حيال خـطر داهم، أو أن الروح الديمقراطية قد تنازلت سلفاً أمام الفاشية. وحيثما لا يزال احترام الآخر سائداً، وحيث تـراقب الإرادة ذاتها، فـإن التساهل يبدو على أنه إشارة صحة أخلاقية.

ولكن موقف التساهل يثير من ناحية أخـرى تحفظات أخلاقية كثيرة. أولاً، أنه قد يثير الشك في عدم صحة قرار لا يهدد بإثبات ذاته إلا بغية قياس مدى مقاومة الخصم. إنني أؤكد حزمي، ولكن حزمي ليس سوى قناع يهدف إلى إرهـاب الآخرين. فـإذا لم ينجح إخـراجي كنت متأهّباً التأهب كله للتحلل منه وقد كنت قررت ذلك منذ البدء،

أي أن قراري الحازم لم يكن سوى مهزلة كنت أمثلها أمام الآخرين، وربما أمام نفسي. ولم يكن لها من معنى سوى أن تتيح لي تمويهاً، مثلما يحدث أحياناً بين البائع والزبون. فأنا لم أظهر بمظهر الحزم إلا للحصول على تساهل نافع. وثانياً، قد يميط التساهل اللثام لأنه بوجه الدقة مفيد لمن يرضون به نتيجة فكر جبان ولغياب الاقتناع. وأن الفترات الإنتخابية ملأى بالحوادث المماثلة. فلئن هاجم بعض النقّاد طريقة الاقتراع على مرحلتين، فإن ذلك يرجع إلى أنهم يعرفون حق المعرفة أن الفترة الفاصلة بين الاقتراعين هي فترة رائعة للمساومات والتساهلات المخجلة. إن بين كلمتي تساهل وفساد اقترابأ ذا معنى. فأنا حين أرضى بتساهل فإنما أفسد سلوكي تجاه أولئك الذين أشعر بتأثيرهم، وأنا أحمل إليهم كفالة لم أكن لأقدمها لهم لو أنني حافظت على كل الصدق وكل الشرف. ثالثاً، إن التساهل أعرج في الغالب، أي أنه يضحّي باتساق العمل ذاته ويضحّي في الوقت نفسه بنجوعه من أجل اتفاق هو اتفاق ظاهري أحياناً. إن المرء لا يمكن أن يريد بآن واحد تحديث الجهاز الصناعي وزيادة مردوده الانتاجي وأن يشجع بتدابير مالية وتدابير حماية المشاريع الهامشية التي لا يمكن زيادة انتاجيتها. ولكن الحكومات في كثير من الأحيان تستعيض عن الاختيار بتساهلات ينجم

عنها في العادة جمود الانتاج ومزيد من ارتفاع أسعار التكلفة فتصبح الصناعة عاجزة عن المنافسة بينما تستمر المشاريع الهامشية في عملها فتفقد الزبائن حين تلزمهم بدفع غرامة الفوارق في الأسعار. وأن التساهل يعارض هنا الرهان العقلي الذي ليس في الحق سوى رهان ولكنه لا يتمتع بفرصة تحقق باعتباره رهاناً خصيباً إلا إذا أيّده بوجه خاص عمل متسق كل الاتساق. ولا ينتج عن التساهل في أغلب الأحيان إلا تأخير موعد يزداد ضرره كلما زاد التأخير أمداً.

وينجم مما سبق أن في وسع المرء امتداح روح التساهل كما أنه يستطيع كشف النقاب عن مساوئها. إن روح التساهل تجعلنا نتأرجح بين الجبن والمذلة. فكيف نقدر في مثل هذه الظروف على أن نحكم عليها؟ ونحن نستطيع أن نلمح من خلال ازدواجية دلالتها وجود مرحلتين، إن لم نقل نوعين من الأخلاق يستلزمان تارة هذه الأخلاق أو تلك، أخلاق الحزم وأخلاق التساهل.

هناك أوقات أزمات وضائقات يقرر فيها مصير القيم الأساسية وينبغي الاختيار بين الحرية والعبودية، بين العدل والرفاه، بين الحقيقة التي تبحث عن نفسها والكذب الذي يرتدي بذلة رسمية. فهذه الأوقات هي أوقات الحزم. وأن

قبول التساهل لهو تعاقد مع الشر. ولئن بقي التساهل الذي عقد سنة ١٩٣٨ في (ميونيخ) بين الحلفاء الغربيين و(هتلر)، بقي في ذاكرة الناس على أنه رمز الاستسلام والغدر فمرد ذلك أن جملة القيم الإنسانية قد ضُحي بها آنذاك على مذبح سلام لم يكن من الممكن إلا أن يكون سلاماً زائفاً. ففي مثل هذه الأوضاع ينبغي على الحزم ألا يخشى مجابهة قرارات أخرى تدعو إلى قتال لا هوادة فيه. إن عدداً كبيراً من الثورات قد اندلعت باسم قرار يصاغ في شعار: الحرية أو الموت، وهذا يعني أننا كنا مستعدين للتضحية بقيم جديرة جدارة عظمى، مثل الحياة والنظام والأمن، لصالح قيمة وحيدة مهدّدة تهديداً خطيراً. إن الحزم يجمد القيم في نظام تسلسلي متين ويتعلق تعلق هوى لا يأبه بالتفاصيل الدقيقة، يتعلق بالقيمة التي أصبحت من جراء الوضع الراهن القيمة السائدة، القيمة الأسمى. وأن التساهل لا يُسوَّغ أخلاقياً إلا بقدر عنايته بتنوع القيم وبرفضه أن يقيم وإياها تسلسلاً مطلقاً وبسعيه إلى كفالة مكانة لكل قيمة، وإن كانت مكانة محدودة بالطبع، مكانة تستطيع أن تزدهر فيها. ولكن مثل هذا المشروع لا يمكن بوجه الدقة أن يتحقق إلا في أوقات السلم، أي في الأوقات التي لا يصيب التهديد أية قيمة بوجه خاص، أوقات تتميز بنوع من الليبرالية يتيح الافصاح

عن جميع التفاصيل الدقيقة. وعندئذٍ لا يكون التساهل سوى الاعتراف بتعايش القيم تعايشاً سلمياً، أي يكون شهادة على أن ليس ثمة أية قيمة مضادة تظهر في حقل القيم، وأن التعصب لا يهدد الضمائر. وبقول آخر، إن الحياة الأخلاقية تنوء بالضرورة بين الاقصاء أو الجذرية والسلطوية أو الليبرالية. وأن موقف الحزم هو موقف إقصاء، وموقف التساهل يتطلع إلى السلطوية[1]. إن التاريخ، بدل أن يكون مفهوماً على اعتبار الشرط الوحيد الماثل في أن يكون على الدوام عملية سلطوية جارية، كما حسب (جان بول سارتر)[2]، أن التاريخ، إذا أردنا أن يظل تاريخاً إنسانياً، هو تارة سلطوي وتارة إقصائي. فهو تارة يوّحد بفضل تساهلات سلمية، وتارة يجعل مشاريع البشر متنافرة ويثير بعضها على بعض باتخاذ قرارات حازمة

---

(١) نجد وصفاً فنو منولوجيا جيداً لهذين الموقفين في كتاب د. بونهوفر D. BONHOFFER (الترجمة الفرنسية ـ جنيف دار نشر لابوروفيدس ١٩٦٥ ص ٣٥ وما بعد) حيث يقابل المؤلف بين دلالة الصيغتين المتناقضتين اللتين استخدمها (المسيح): «من ليس علي فهو معي» و «من ليس معي فهو علي».

(٢) نقد العقل الجدلي ج ١ ـ نظرية المجموعات العملية ـ (باريز ـ كاليمار ١٩٦٠).

متماسكة. أجل، إننا متأهبون باعتبار سجايانا تأهباً مسبقاً بعضنا لروح التساهل والآخر لروح الحزم، ولكن ليس في وسع هذا الاستعداد المسبق أن يمدَّ هذين الموقفين بتسويغ أخلاقي. إن تسويغهما يصدر من خارج، من الوضع التاريخي الذي لا نسيطر عليه. ونحن إنما نستجيب لاختيار موقف أخلاقي سيكون موقف حزم أو تساهل انطلاقاً من جواز حدوث وضع ولكي نجيب تحديه. فإذا كان في الحزم بعض بطولة أعظم من شأنها ألا تظهر إلا في أوقات الأزمة والضيق، فإن هذه البطولة لا تفقد في الأوقات الهادئة، لأن من الممكن أن يقف المرء بحزم لمصلحة التساهل ومجابهة ضروب التعصب الزميت التي لا يقتصر ظهورها على أوقات الأزمة وحسب. أضف إلى ذلك أن الحزم يتجلى في رسم حدود ثابتة للتساهل. ففي وسعنا أن نتنازل إلى حد معين ما دمنا نجدنا في هذه المنطقة المبهمة حيث تتكافأ المحاسن والمساوىء. ولكن لحظة تأتي يكون فيها التساهل خيانة وفقدان الأمانة نحو المرء ذاته ونحو القضية التي لا يستطيع التنكر لها بدون أن يهدم إنسانية الإنسان. ولا ريب في أن من المتعذر أن نرسم سلفاً حدود هذا التساهل في صورة مبادىء قبلية. ولكن لا بد من الوعي بأن لحظة ستأتي وتوجب وضع هذا الحد بحزم. وهذا الحزم قد يتحلى

بعظمة أكبر وحقيقة أوفر ويكون أنأى عن تهمة الصلف عندما لا يتدخل تدخل نوع من أمر مسبق يسد الدرب أمام كل حوار، وعندما يظهر بعد توافر التنازلات المعقولة. إن على الحزم أن يبرهن، باديء ذي بدء، على أنه ليس عنادا حتى يحظى بالاحترام. وأن الصلة بالآخرين لا يمكن أن تقوم إلا بالتساهل، وهذه الصلة قد تنزلق إلى رتبة المساومة إذا لم تع الأطراف المعنية حدود التساهل وإذا جهلت أن لروح التساهل ذاتها أفقاً، قريباً أو بعيداً، هو الحزم ذاته.

الفصل الثامن

الكرم والأريحية

إن شيئاً من الجبن قد يوجد أحياناً في روح التساهل: فأنا أتنازل لأنني سئمت الكفاح أو المناقشة. ولكن من الممكن أن ينهل التسامح من معين الكرم حيال الآخرين. لماذا لا يملك الآخر قدراً من الصواب في وجهة نظره مثلما أملك؟ أن الكرم هو الموقف الماثل في الوثوق بالآخر، الوثوق به بطوية سليمة وبمنحه، لهذا السبب، ما يطلب، بل ما لا يطلب، منحه ما ليس له فيه حق. فلا كرم إلا حيثما لا أتمسك في علاقتي بالآخر بقواعد العدالة الضيقة، وإلا عندما أضيف زيادة على ما يجب. إن الكرم يتضمن فكرة المجانية، فكرة الإفضال. إنه رفعة ونبل لأنني امتنع به عن نوال حقي لمصلحة الآخر. إن الكرم يتفجر في العفو

والمغفرة. وهو يذكّرنا بأن مبدأ لكلٍ حقه، وبوجه عام بأن القواعد التي تسود العلاقات في الحياة الاجتماعية لا تستنزف إمكانات العلاقات بين الشخصية. هناك ما يجاوز العدالة: إنه الكرم.

وعلى الرغم من هذه الآفاق التي ينم عنها الكرم فإن له أصولاً نفسية ـ اجتماعية أكثر تواضعاً وأقل نصوعاً. الكرم سمة تميز النفوس النبيلة، وهي تشهد على طيب المحتد لأنها خاصته بالاشراف، بهذه الفئة الاجتماعية التي يشتهر دمها بالنبالة. إنه دم يرضي صاحبه بإراقته للذود عن الشرف. وأن المنتمين إلى أصل طيب، على خلاف الدهماء، لن يترددوا في القتال إذا مسّ شرفهم. والكرم إذن هو الفضيلة التي ترى استخدامها في المبارزة. والإنسان الكريم هو الذي لا يشح ببذل دمه. ومن هنا يتضح أن فكرة العطاء فكرة أساسية في الكرم، وهو عطاء كامل: الدم، هو الحياة. ولكن الكرم في هذه المرحلة لا يتحقق لصالح الآخرين، بل لصالح المرء ذاته. فأنا أنقذ شرفي ذاته حين أهب دمي بكرم وسخاء. وهذا يعني أنني أنطوي على شيء ينبغي علي أن أعتبره اسمى من حياتي: تعالي الشرف بالنسبة للحياة، ذلكم هو أساس الكرم. وعلى هذا النحو يتضح لنا اتضاحاً

أفضل التعريف المدهش الذي جاء به (ديكارت) للكرم: وعنده أن الكرم يصدر عن تقدير المرء ذاته. ولكن هذا التقدير لا يكون شرعياً إلا إذا ارتبط بكمال حقيقي. وهذا الكمال الحقيقي لا يمكن أن يمثل إلا في «حرية الاختيار» أو «الإرادة الطيبة». إن الكرماء «لا يحسبون البتة أنهم أدنى كثيراً من أولئك الذين يتمتعون بثروة أكبر أو بإجلال أعظم، ولا أولئك الذين يبذونهم عامة في أي نوع من أنواع الكمالات، وكذلك فإنهم لا يعتبرون أنفسهم أقل بكثير من الذين يتفوقون عليهم، لأن هذه الأمور كلها تبدو لهم أقل جدارة بالاعتبار بالاضافة إلى الإرادة الطيبة»[1]. وعلى هذا فإن الكرم يصدر عن تقدير المرء ذاته تقديراً مشروعاً. والإنسان الكريم هو الذي يقدّر ذاته مثلما يقدّر الآخرين، وبالرغم من ذلك فإنه لا يسرف في وضع نفسه في منزلة أعلى، لأنه اعترف بأن لدى الآخرين حرية اختيار مثلما لديه، على نحو أن يكون في وسعه صرف النظر عن صور التفوق الأخرى التي يملكها، وأن في وسعه أن ينسى سائر ضروب التفوق لدى الآخرين أيضاً. ومن هنا نجد أن (ديكارت) يعتقد أن الكرم لا يمكن أن يختلط بالصلف،

---

(١) كتاب الأهواء ص ١٥٤.

بالرغم من تشابه الموقفين من الناحية النفسية. إن الصلف يقود أيضاً إلى تقدير المرء ذاته، ولكنه لا يرتبط حصراً بالقيم الحقيقية، وهذا الأمر، شأنه شأن العقل، «مما يتبع تماماً قدرة كل إنسان»[1]. ولذا فإن نتائج الصلف تضاد نتائج الكرم. وأن خطأ الصلف يتناول الوقائع التي يرتبط بها ارتباطاً خاطئاً.

ومن النافع أن نمعن في هذا الارتباط الماثل بين الكرم والصلف، وأن نتساءل هلّا يتعرض الكرم إلى الاحتفاظ، حتى في أرفع مساعيه، بشيء صادر عن اختلاطه بالأصل مع الصلف. فإذا كنت كريماً، أفليس ذلك لأنني أدين بكياني للذاتي وأنني أتصورني على نحو لا يتسق مع سلوك الشح، والكره أو الثأر؟ وإذا كنت أسخو باعطاء الآخر ما لا يحق له، وربما أكثر مما يستحق في نظري، أفليس ذلك طريقة أخرى لتأكيد تفوقي عليه؟ أجل، يجب أن يكون المرء عظيماً وطيب المحتد حتى يكون كريماً. ولكن من العسير

---

(١) الرسالة الموجهة إلى الملكة (كريستين) في ٢٠ تشرين الثاني ١٦٤٧ (الآثار الكاملة ـ طبعة تازي ـ المجلدة ص ٨٣). انظر بصدد عرض مفهوم (ديكارت) عن الكرم كتاب ج. رودي ـ لويس: أخلاق ديكارت (باريز ـ دار النشر الجامعي الفرنسي ١٩٦٧ الفصل الرابع).

أن يكون المرء عظيماً بدون أن يعرف ذلك، وبدون أن يريد البرهان، للآخر ولذاته، على أنه عظيم. وعلى هذا يجري العفـو الـذي أطلقـه (أوغسـطوس) AUGUSTE: «لنكن أصدقاء يا (سينّا) CINNA، فأنا الذي أدعوك، لذلك به إن (أنا) (أوغسطوس). هي التي تعلن عن عظمته ذاتها في هذه الدعوة للصداقة. وليس من السهولة الكبيـرة كما حسب (ديكارت) أن يقوم المرء بهذا الفصل الجذري بين حركتين صادرتين عن أصل واحد، وهما: الكرم والصلف. فـأنا بكرمي أعرف، ولا أستطيع أن أنسى، أنني أحوّل من يفيد منه إلى شخص لي عليه فضل. وكيف لا أجابهه عندما سيبدو جاحـداً أو متمرداً بقـولي: «تذكر كم كنت كريمـاً نحوك». إن الكرم، عوضاً عن أن يكون ذاك الفعل الذي اعترف فيه بأن الآخر ند مساوٍ لي، أنه يخلق علاقة تبعية الآخر لي: فلم يبق في وسعه بعدئذٍ أن يسلك دونما عقوبة سلوك إنسان لا يدين لي بشيء.

إن علماء الأقوام وعلماء الاجتماع ما فتئوا يبحثون في هذه المؤسسة القائمة في المجتمعات الابتدائية (والتي لم تزل زوالاً تـاماً من مجتمعـاتنا الحـديثة)، وهي مؤسسـة البوتـلاتش POTGATCH. وقد ذهب بعضهم إلى أنها شكل ابتدائي

من أشكال دوران الثروة ونشأة الرأسمال. أن البوتلاتش عطاء يمنحه شخص إلى آخر بدون سبب. ولكن الآخر، وهو يضيق ذرعاً بهذا العطاء المفضال، يفقد حريته. ذلك أن عليه بعدئذٍ أن يرد العطاء بمثله، كما أننا لا نزال نتحدث اليوم عن واجب مقابلة دعوة تلقيناها لتناول العشاء بدعوة أخرى. فعلى المرء إذا شاء ألا يوهم بالتقصير وألا يفقد احترام الآخرين له أن يكون رده على العطاء أكثر سخاء، ولو أدى ذلك إلى إفلاسه.. ولقد لفت (موس) MAUSS و(ليفي - ستروس) LEVI«STRAUSS النظر إلى اتصاف البوتلاتش بأنه «فوق الاقتصاد»، ولاحظ (جان - بول سارت): «في الواقع، يوجد معطٍ أول يتحدى الآخر.. وقد أوضح (موس) بجلاء سمة الإبهام في البوتلاتش وأظهر أنه بآن واحد فعل صداقة وعدوان. والحق أن فعل العطاء هو في أبسط أشكاله تضحية مادية غرضها تحويل الآخر المطلق إلى تابع ينوء بالإفضال عليه...»[1]. الكرم موقف عدواني! ولا ريب في أن من الممكن تنقية هذا الموقف حتى أنه يسمو على أن يقابل بمثله. وسيتجنب الإنسان الكريم بمشقة هذا «الإرضاء» المتصل بأنه قد كان كريماً، وسيزداد

---

(١) جان - بول سارت: نقد العقل الجدلي ص ١٨٧.

هذا الإرضاء كماً وسيكون موضع شبهة أعظم كلما أحجم عن ارتقاب المقابل. وأن نظرته إلى نفسه ستزداد عظمة. وقد قلنا أن الكرم يجعلنا نرى ما وراء دنيا العدالة. ونحن نفهم الآن لماذا لا تريد الطبقات الاجتماعية الفقيرة شيئاً آخر، بوجه الدقة، سوى سيادة العدالة، وترفض بإباء أي شكل من أشكال الكرم الذي يبذل لها. إنها تسمّي هـذا الكرم بأنه إشفاق أبدي. ومن السهل إدراك السبب: أليس الأب رمز التفوق، تفوق الإفضال.

وعلى هذا فقد كان من المفيد عدم الاقتصار على النظر إلى الكرم باعتباره وثبة العفوية، وإرغامه على الرجوع إلى ذاته والاعتراف بأن فيما وراء تطلعه الواعي توجـد أنماط إجتماعية عريقة تمتد جذوره إليها، وذلك كيما لا تخدعنا دعاوى الكرم. إن الكرم فيض عظمة الروح، وهو يدعمنا في عظمتنا ويحيطنا بجمهرة من الزبائن.

مـا هي الشروط التي تتيـح للكرم الإفـلات من هذا المحذور؟ إنها شروط جلية على ما يبدو: ينبغي فصم الرباط الذي يشدّ الكرم إلى تقدير الذات، ويصل الكرم بالنبل الذي يعزوه الناس لنا، ونعزوه نحن لأنفسنا. أترى ممكناً؟

هل نستطيع أن نكون كرماء بدءاً من مهانتنا، لا من عظمتنا؟ إننا نشعر حقاً بأن الأمور ينبغي أن تجري على هذا المنوال لأننا نعجب أكثر ما نعجب بسخاء الفقير وكرم أرملة (الانجيل) التي لم تعط فائض مالها بل أعطت ما هو ضروري لها، أعطت ما كان يؤلف بالنسبة لها «كل حياتها» (انجيل مرقس ١٢ / ٤١ - ٤٤). وما يصح في مجال التملك أتراه يصح في مجال الكون أيضاً؟ فإذا كان كرمي ينهل من منهل ما هو ضروري لأنني لي عنه، فأنا قد أفوز بتعويض في مجال الكون بسائق كرمي هذا، أفوز بسبب أمنح منه عظمتي وأحظى بالرضى غاية الرضى عن نفسي. أجل، لا يوجد سوى درب واحد يتيح للكرم أن يبلغ أصالته. وهذا الدرب لا يتألف من ربط الكرم بعرفان الجميل، أي بالاعتراف بأن كل ما أملك، وكل كياني، إنما لقيتهما من غيري، فذاك يعني الحيلولة، أو على الأقل، جعل الوصول إلى الصلف أعسر. إن الكرم لا يتحقق إلا باعتراف تجاه شخص بأنه زودني بما أحتاج إليه من أجل كرمي. أجل إن كرمي، في مثل هذه الحالة، لا يبدو على أنه وثبة تتدفق من غزارة كياني: فنحن لسنا كراماً بالمعنى الذي نطلقه أحياناً في قولنا أن الطبيعة كريمة، وعلى الأقل فإنه يكف عن أن يكون تجلي مجدي الخاص أو تنازلاً من

الذي يملك تجاه من هو أقل تملكاً. فإذا أمكن انطواء الكرم على هذه الصفة المجانية، وهذه الرشاقة، اللتين تؤلفان جماله كله، فذلك أنني أتمتع أنا نفسي بما غمرني به كرم يشهد على فقري الأساسي. إن الغالب ليس كريماً تجاه المغلوب إلا إذا شعر بأنه لم يفز بالنصر بقواه وحدها وجدارته وحدها. وفي الحال المعاكسة، وهي في الحق تشمل جلّ الحالات، يبدو الغالب نابياً يرغب في جعل المغلوب يدفع ثمناً غالياً كلما كانت تضحيات الغالب باهظة. وكيف أقدر على معرفة قيمة الكرم إذا لم يكن أحد كريماً نحوي؟ إن من الواجب أن أكون قد تجاوزت، بادىء ذي بدء، هذا النوع من الامتهان الذي يثيره كرم الآخرين في نفسي بيسر كبير، تجاوزت ذاك الاعتزاز الماثل في الرغبة بألا أدين إلا لنفسي حتى أستطيع بدوري أن أمارس الكرم بدون إذلال من أوجّه إليه كرمي. إن صدقة الغني - وهي الشكل الأول المشبوه جداً من أشكال الكرم، حتى ولو لم يخل من نفع - هي إذلال للفقير، وبوجه الدقة لأنها تصدر عن الغني، أي عمن نفرض (وعلى خطأ أحياناً) أنه لا يحتاج إلا لذاته، وأنه لم يعرف البتة الكرم بصورة سلبية، وأنه، من ثم، لا يمارس الكرم إلا ليبرهن لذاته على قدرته واكتفائه، وحتى يؤيد بالدليل طيبته أمام نفسه.

إن في ما يجاوز الروابط القانونية، روابط الحق بالعدل وهي توحّد الناس وتجعلهم يعون تكافلهم الاضطراري لأنه تكافل تحدّده مؤسسات، تـوجد روابط أخـرى تنشأ عن الكرم وهي روابط أعمق وأقل يقيناً معاً. ولكن من المهم، حتى تستطيع هذه الروابط خلق اتصال اجتماعي حقيقي إلى جانب التكافل العضوي، من المهم ألا يكون للكرم ـ لا في الفرد، ولا في الجماعة ـ أصل مطلق، وألا يكون في وسع أحد ـ ولا سيما في وسع طبقة اجتماعية ـ احتكاره. ذلك أن الكرم يتهافت فيغدو صلفاً منذ أن يتخيل امرؤ أنه غير مرغم على الإعتراف بأناس كرماء آخرين. وأن الإتصال الإنساني لا يفترض علاقات تسلسلية بل علاقات تبـادل كاملة قدر المستطاع. وإنما ينشأ هذا التبادل من الاعتراف المتبادل وحسب.

إن في قرابة الكرم من الأريحية قرابة بديهية. فكلاهما يقوم على الوثوق بالآخر، وهو وثوق الطوية السليمة وفقدان الخبث. الكـرم يمثل نـوعاً من لحـظة قويـة من لحـظات الأريحية: إن الكريم هو الذي تبلغ ثقته بالآخر مبلغاً يحمله على إبداء أريحية نحو بالعطاء. غير أنني لا يمكن أن أكون كريماً تجاه الناس كافة. والكرم بالضرورة اصطفـاء. وهو

يرجح جانب الأقربين ويفترض أن ثمة بينهم وبيني علاقة صميمية إيجابية أو سلبية (وقد لا أكون كريماً نحو أصدقائي وحسب، بل ونحو أعدائي أيضاً). أما الأريحية فإنها قد تتسم بشمول أعظم. فأنا قد قررت تجاه جميع الذين صادفتهم، وجميع من سيتدخلون في حياتي بدون أن يعرفونني، وربما لمجرد مقال في جريدة يسترحم ارتكاسي، قررت أن أحجم عن كل موقف ارتياب، وأن أقدم لهم أجمل ما أستطيع، وأن أقبل، إلى أن يحدث برهان مخالف، أن تكون نواياهم طيبة متجردة: وعندما قد يحدث أنهم يخيبون رجائي فأنا أسعى إلى فهمهم قبل أن أدحضهم وأرفضهم. فإذا كنت مؤمناً والتقيت بملحد بذلت جهدي من أجل أن أفهم الأسباب الراهنة التي جعلته ملحداً، فأقول أن الإله الذي حدثوه عنه هو إله زائف، وثن يبعث على الانخلاع وأن الملحد على حق في أن يكون ملحداً بالاضافة إلى ذاك الإله، واعتبر الحاده أشبه بتقية ضرورية لصفاء الإيمان. فالأريحية إذن هي هذا الجهد الذي به أسعى إلى أن أضع نفسي موضع الآخرين حتى أتمكن من قبولهم في عالمي بدون أن ألحقهم من جراء ذلك بمشاريعي الخاصة. ومن هنا تنشأ، من ناحية أخرى، الصعاب الأخلاقية: إن الأريحية لا تستثير أريحية تقابلها. فقد تصدم

أريحتي أولئك الذين تتجه إليهم، بقدر ما أنهم سيرون. أنها محاولة «لاسترجاعهم». وقد يقول الملحد لي: «لا أرغب في أريحيتك. إنك تريد إقناعي بأنني لست ملحداً حقاً، بل وربما بأن ليس ثمة ملحدون إطلاقاً. إن أريحيتك تقوم على أنـك تحسب أنني أسيء فهم نفسي بنفسي. حسنـاً! لا تصدق ذلك: إنني أعرف حق المعرفة ما أقول حتى حين أؤكد أنني ملحد. إعترف بي على أنني ملحد وانظر إليّ نظرتك إلى خصم لا يتراجع، ولا تنظر إلي باعتباري رجلاً ينبغي لك فهمه، أي إنقاذه. إنني أفضّل خصومتك على أريحيتك الانخلاعية، لأن هذه الخصومة تحترم على الأقل مشروعي الحقيقي».

إن الأريحية تلقى عنتاً في تسويغ نفسها بإزاء مثل هذا القول. ومن العسير أن تفلت من تهمة أنها تريد تسوية الفوارق بين الناس. فلئن كانت الأريحية تعني إرادة خير الآخرين فمن ذا الذي يحدّد هذا الخير؟ إنه بـلا ريب الإنسان الأريحي ذاته. وفي هذا التحديد لما هو خير الآخر يبدو خطر الاسترجاع إلى ما يراه خيراً. فأنا أعتقد أن ليس من خير الآخر أن يكون ملحداً. إذن سأعمد بجهـودي لفهمه وقبوله، حتى أظهر له أن إلحاده مغلف بإيمان إيجابي

هو لسوء الحظ إيمان في ذاته. وعلى هذا يمكن اتهام الإنسان الأريحي بالصلف مثلما يُتّهم الإنسان الكريم.

ولكن الإنسان الأريحي عرضة للاتهام بالحمق أيضاً. إن الأريحية هي إرادة عدم رؤ ية الشر. فهي قريبة من التسامح الذي ينتحل أعذاراً لجميع حالات السلوك ويرفض أن يرى الدوافع الحقيقية وراء عمل من الأعمال. ألا ينحل موقف الأريحية آنئذٍ إلى رفض الإعتراف بما يمثل فعل العقل ذاته ـ وحتى العقل الأخلاقي ـ أعني التمييز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، ألا تغتذي الأريحية بمنـزع نسبي يمحو الفوارق بين القيم؟ أجل، إن فلاناً لم يقل الحقيقة، ولكن كيف أستطيع أن ألومه على ذلك؟ ما الحقيقة؟ وما هي الحدود التي تفصل الخطأ عن الصواب؟ ألا يختلف إدراكنا الحقيقة والغلط باختلاف الوسط الذي نعيش فيه والتربية التي نشأنا عليها؟ أتراني أقدر على أن ألوم إنساناً على التربية التي لقيها، والوسط الذي ولد فيه ولم يختره؟ ألا يـرتبط احترام ما يملك الآخرون بالقواعد التي تحدّد التملك؟ ولكن هذه القواعد قواعد تعسفية جائرة حتى أمكننا أن نسمع القول الآتي: الملكية سرقة. والسارق إنما خـالف قواعـد اعتباطية لا تستند إلى أساس أخلاقي ثابت. فلمـاذا لا

أقابله إذن بالتسامح والأريحية؟

إن العزوف عن التوجس بوجود الشر إنما يعدل برهاناً على نوع من اللا واقعية، قوامه رفض معرفة الإنسان على ما هو في الواقع، وتخيل أن الإنسان طيب بأصله، على الرغم من شواهد التجربة التي تكذب ذلك، وأن طيبته إنما تغلفها بعض الأخطاء أو بعض التعثر. ولكن من ذا الذي يستطيع النهوض بمثل هذا الرهان، ونحن نستطيع أن نستشف في أفضل الأفعال الإنسانية شراً جذرياً ينال من عملنا من حيث مقصده ذاته، وليس من حيث نموه وحسب؟ إنه الإنسان أذكى بما لا نهاية، ذاك الذي يحجم عن كل أريحية مبدئية، ويسبر جميع الأفعال بدون أن تأسر لبه الظواهر، وينفذ بانتقاد داخلي إلى كشف النقاب عن الأعماق الخفية التي لا يصح الاعتراف بها. إن الأريحية تعني أن يكون المرء مخدوعاً بالظواهر؛ أنها جهل. إن كل سلوك علني هو نوع من مهزلة أمثلها وأنا أحقق دوماً لمصلحة العواطف الجميلة مقاصد صلفي أو مقاصد الطماح. إن مطلب ألا أكون مخدوعاً يكبت الأريحية ويلجمها. وهذا المطلب لا يجيز الأريحية إلا في حالات استثنائية، وبعد فحص طويل. فكيف تستطيع الأريحية،

وهي التي تريد أن تكون، بوجه الدقة، شاملة، كيف تستطيع اجتناب عاشق السذاجة؟ ولو أن ضحية هذه السذاجة لم تكن سوى المرء ذاته، إذن لهان الخطب. ولكنها تكفل نجاح الخبث والمكر وتمدّه بنوع من التسويغ: فلو وُجد نفر من الناس بلغ من حمقهم عدم النفاذ إلى سر الظاهر الجميل، أفلا يستحقون أن نخدعهم؟

إن الإنسان الأريحي نفسه يقف أمام مشكلة أخلاقية: هل يحق لي أن أرضى بأن أكون مخدوعاً مضلّلاً؟ ليس من أي حق لي بوجه خاص، لأن الحق ميزة، ولو بصورة احتمالية على الأقل، للناس كافة. فكيف استطيع عندئذٍ أن أنادي بأن من حقي أن أكون مخدوعاً؟ ألا يعني ذلك أننا نجعل هذا الحق المزعوم إلزاماً على الآخرين؟ فإذا اعتبرت أن أريحيتي الشاملة تخولني الاحتفاظ لنفسي بحق أن أكون مخدوعاً، فأنا أطلق في الوقت نفسه حكماً على أولئك الذين يرفضون ذلك والذين، بالرغم من ذلك، يستخدمون يقظتهم ذاتها للوقوف في وجه الشر وإرغامه على الاختفاء.

وعلى هذا النحو حبسنا الأريحية في اختيار رهيب: أما أنها ستكون استرجاعية، وإذن لا تحترم الآخرين، وإما أن تكون حمقاً وحسب. فهل من الممكن الإفلات من هذه

المعضلة؟ أن لذلك سبيلاً واحداً: الاعتراف بأن الأريحية ليست مشروعة إلا بفحص انتقادي. إنني سألجم أريحيتي حتى أصبح واثقاً، قدر ما هو ممكن إنسانياً، بأنها لن تجعلني أتجاهل شخصية الآخر، أو أشجع مشاريع الخبث. ولكن الأريحية ستمتزج عندئذٍ بالانصاف، والإنصاف يقتصر على كفالة قيام توازن بين الناس، وهو لا يفتح عالم البشر أمام هذه المبادهات المباغتة، والتي قد تكون مجنونة قليلاً، ولكنها تسهم في تجديد البشرية: المبادهات التي تفجّر، بطريق التجاوز، المعايير الحقوقية التي ألف الناس الاطمئنان لها كل الاطمئنان. إن الأريحية، إذا وجب الانتظار قبل أن تتجلى ويكون لها أساس صحيح، تفقد تلك العفوية المبدعة للجدة في العالم.

والواقع أن في وسع الأريحية الخروج من المعضلة التي حبسناها فيها بطرق أخرى. ففي وسع الإنسان الأريحي أن يلاحظ أنه لا يجافي الحزم في أحكامه، وأنه لا يسعى إلى التوفيق بين الأضداد، ولا إلى محو الفوارق بين الصواب والخطأ، وبين الخير والشر، ولكن أريحيته لا تتعلق بالأعمال ولا بالمشاريع، ولا بالمذاهب، بل تتعلق بالفاعل الإنساني ذاته وحسب. فهل يجوز فصل الإنسان عن أعماله

ومشاريعه ومذاهبه؟ ألسنا نسيء إليه، وهو قد يكون أراد ذاته من حيث التزامه الكامل بها؟ لا ريب في أن من باب الإساءة إليه ألا نعتبرها سوى حوادث عارضة لا تأثير لها. ولكن من الإساءة إلى الإنسان أيضاً أن نحبس كيانه الإنساني في ما قال وفعل، وهذا يعني إنكار قدرته على التجاوز، ويعني أننا قيدناه بصورة مطلقة بحاضره أو ماضيه وأنكرنا إمكان مستقبله ـ وهذا ما تفعله بوجه الدقة المحكمة التي لا تريد أن تعرف سوى فعل معين فلا تبدي أية أريحية إلا في حدود ضيقة جداً. إن الإنسان الأريحي يبني أريحيته على أساس رهان: الإنسان يجاوز الإنسان (باسكال PASCAL، والمستقبل الإنساني يفوق كل حاضر المرء وكل ماضيه. ومن المهم أن أميز بجلاء القيم والقيم المضادة التي ينطوي عليها فعل من الأفعال وأن أدعو الأشياء بأسمائها. ومن المهم في الوقت ذاته، وعلى نحو أقوى، أن أعرف كيف أعرب عن فهمي وعن أريحيتي تجاه مصير الآخرين، تجاه كل ما لا يزال مجرد وعد في هذه المصائر. إن الأريحية تتميز في الواقع عن مجرد التسامح، بمعنى أن التسامح ينزع إلى عدم الغلو في تقدير خطر الماضي وحسب، بينما الأريحية تحيي ما لم يحدث بعد. سيقال أن كاتباً شهيراً قد استقبل بأريحية كاتباً مبتدئاً بقدر ما أنه سيكون قادراً على أن

يستشف، من خلال تفاهة المحاولات الأولى، مستقبلاً لن يتفتح إلا إذا حظي منذ الآن بالمحبة.

إن الأريحية ليست سرفاً ولا حمقاً عندما يكون دافع الأريحي رؤية معينة عن الإنسان، وعندما تعمل هذه الرؤية على ترجيح قيمة الوعد المقبل على التحديد، ومستقبل الإنسان على الإنسان، في الشروط الراهنة، وترجيح قيمة حرية الإنسان على سجن التحديدات.

ولكن أساس الأريحية لا يكون أساساً متيناً إلا إذا ظل بحزم أساساً شاملاً، ولم يتحول إلى انحياز نحو فئة معينة من الناس، الذين، بسائق أصلهم وانتمائهم الاجتماعي، يكونون وحدهم جديرين بمعاملة الأريحي. فمن الممكن أن يحمل المجتمع البرجوازي قيماً متينة، وأن تتوافر القيم الصحيحة في طبقات أخرى. ولكن الحكم الأخلاقي السليم قد يرفض مثل هذا التمييز. غير أن الغواية الداعية عندئذٍ إلى تصنيف البشر تبع قيم طبقاتهم الاجتماعية غواية كبيرة، وإلى توزيع الناس في فئتين: الأخيار والأشرار، في عالم تصطرع فيه بالدرجة الأولى طبقتان اجتماعيتان. إن هذه الرؤية الثنائية تنجب أسوأ ضروب الامتهان الإنساني. وأن الأريحية، من حيث شمولها، ترفض هذه الثنائية. إنها

لا تمنع البتة من اعتناق جانب قضيته دون جانب قضية أخرى ولا أن يعلن المرء مؤازرته لطبقة اجتماعية بأكثر من مؤازرة طبقة أخرى. ولكن الأريحية ترغمنا على الإضطلاع بهذا التقشف الصعب، والذي لا يغدو ناجزاً أبداً، وهو الماثل في الاعتراف بالإنسان من حيث تحديداته الاجتماعية، ومن حيث ما يجاوزها معاً. أجل، ليس من الممكن أن نتخيل الإنسان بدون أن يكون في وضع ما، أي في شبكة معقدة من التحديدات الاجتماعية والنفسية البدنية. وهي تحديدات حتمية إلى حد كبير أو صغير. ولكن الإنسان إن كان دائماً في وضع لا يستطيع إنكاره بدون اجتراح كذب، فإنه بوصفه إنساناً لا ينحل إلى وضعه. وأن رسالة الأريحية هي أن نحب لدى كل إنسان هذه الحركة التي تنقله من وضعه الحالي إلى وضع جديد، وتقوده من وضع آخذ بالانغلاق إلى وضع آخذ بالانفتاح، تنقله من كثافة مصير إلى سيولة مصير.

الفصل التاسع

شجاعة الوجود

هل يتيح لنا تنوع المواقف الأخلاقية تنوعاً كبيراً، - ونحن أنأى عن أن نكون قد أحطنا بها إحاطة كاملة - هل يتيح لنا أن نميز خلفها موقفاً أساسياً يمكن اعتباره سندها جميعاً، ويكون في وسعها أن تتجلى من خلاله تارة في حلة إيجابية، وأخرى في حلة سلبية، بصورة سعيدة تارة، وبصورة منحرفة أخرى؟ إن الحزم والأريحية، والارتياب والافتراء، هل يمكن أن تنطلق من موقف أساسي مشترك بينها؟ الظاهر أن (لا). إن الإنسان الحازم شجاع، والمفتري جبان. فهل تحول هذه البداهة في الحس الأخلاقي حيلولة نهائية دون السعي للقيام بأية محاولة توحيدية؟ اننا لا نظن

ذلك، لأن كل موقف أخلاقي نضطلع به بوعي ينطوي على مجازفة، ولا بد من الشجاعة لقبول المجازفة. بل أن المفتري نفسه إنما هو يجازف، يجازف بالتعرض لكشف النقاب عنه وظهوره على حقيقته. ولا بد من الشجاعة حتى يظل المرء حافلاً بالتهكم وهو في وضع عسير قد يتطور ويسبّب بتطوره نعت ذاك التهكم بأنه طيش لا يُصدّق. والمرتاب إنسان شجاع، في وقت تحملنا منافع جمة على خنق كل شك وارتياب. وقد يوجد أحياناً قدر من الشجاعة في الانخراط في درب قضية بقدر الشجاعة اللازمة لاتخاذ موقف حيطة وحذر. ولكن الشجاعة، أي الاستعداد للاضطلاع بالمجازفات المهمة، إن صح أنها قد تعمر مواقف ذات صفة أخلاقية وهي مواقف متنافرة مثل هذا التنافر، فإن ذلك يعني أن الشجاعة مبهمة على الصعيد الأخلاقي. إننا نتحدث عن شجاعة من يعرض حياته طلباً لإنقاذ حياة إنسانية أخرى. ونتحدث كذلك عن الشجاعة التي يبرهن عليها أجرأ اللصوص. وقد يبدو من الغريب، إن لم نقل من الفاضح، أن نعثر على هذا المنوال، في أصل مواقف أخلاقية متمايزة، موقفاً يبلغ من عدم التمايز، بل ومن الابهام الشديد ما يجعلنا نتردد في أن نلصق به نعت الأخلاق.

ولا ريب في أن هذه الحادثة تُفسر بالأصول المتواضعة جداً للشجاعة. فالشجاعة باعتبار هذه الأصول هي حتماً أقرب. إلى العفوية الحيوية منها إلى القرار. الشجاع إنسان يجابه الخطر، ويتصف بأنه متأهب لمباشرة النضال. ولكن هذا النضال منقوش في إرادتنا - الحياة. وهذه الكلمة الأخيرة تتصف أيضاً بأنها غير دقيقة، لأننا لا نضطلع بإرادة الحياة هذه على أنها إرادة حقيقية. إنها تدنو، في آخر المطاف، من شكل اللعب، وحيث يوجد قدر كافٍ من الخطر، وحيث نشعر كلنا بقدر كافٍ من الخوف، حتى تستيقظ طاقاتنا العاطفية يقظة تشعرنا بسرورها سروراً قوياً. وقد لاحظت (آني كينو) بإرهاف وهي تروي مغامرة من مغامرات المقاومة حيث كانت تجهد، وهي مختبئة في مدخل بيت حتى تحذّر رفاقها الذين كانوا يتجهون ببراءة نحو كمين: «من الطريف أنني احتفظ عن تلك الأمسية المضطربة المخيفة بذكرى تماثل تلك التي أحتفظ بها عندما كنت طفلة عن معارك الدرك واللصوص، احتفظ برعشة سارة».

«ولعل تذوق المجازفة على هذا النحو يصدر عن تلك المرحلة من عمرنا. إنه لعب، بالرغم من أننا ندعوه

شجاعة، وذلك عندما يكون الخطر الذي نتعرض له نافعاً وضرورياً»[1]. . وهي نفسها توحي من جهة أخرى بأن هذا الحزم الحيوي لا يبلغ درجة الشجاعة الحقيقية. تقول: «إن حبك الحياة بعناد يجعلك تحتمل أشياء كثيرة، وذاك لا يكاد يتصل بالشجاعة»[2]. لقد كنا نتردد في قطع حبل السرة الذي يربط حب الحياة العنيد بالشجاعة. فأيان تجد الشجاعة أصلها إن لم تنهل من ينبوع محبة الحياة هذه؟ ولكن كلمة الحياة تحفل بالدلالات الكثيرة. فقد تدل على هذه الحياة التي هي حياتنا والتي نذود عنها بصورة غريزية وأنانية. وقد تدل على الحياة الكونية، حياة الآخرين، لأن حياتي، في آخر الأمر، تجاوزني. وقد تدل أخيراً على معنى الحياة من حيث اتسامها بسمة العقل والإرادة، والتي تتحلى بقيمة مثلى تجلي منحة ثمينة. إن الوجود هو أكثر من الحياة بقدر اضطلاعنا به على أنه مشروع موجّه شطر غائية، وباعتبار أنه موضع الحرية ووسيلة ممارستها. ولكنه يبقى حياة في الوقت ذاته. إن الوجود هو أكثر من الحياة بقدر خلاص الوجود من جميع تفاهات الحياة، وحيث يعاد طرح

---

(١) آني كينو: المحنة، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٢) المصدر السابق ص ٢٤١.

التساؤل بصدد جميع المظاهر، وحيث يرتبط بنوع من الخلو والذي يفلت من تجسدات الوجود الزمني. ولكن لا بد من أن يكون الوجود شيئاً نعيشه، وهو مرصّع في الحياة التي يكشف النقاب عنها لذاته ويعتنق حركيتها. وعندما تجاوز الحياة ذاتها وتتحقق في كون يتطلع إلى الوجود، فإن حب الحياة بعناد يغدو شجاعة الوجود. ولكن هذه الشجاعة تعتبر إنها وليدة مجرد حب الحياة بعناد وإنها صياغتها إلى حد كبير. إن شجاعة العيش تستيقظ في وطأة أسواط كل التهديدات التي ترين على الحياة. ولكن شجاعة العيش لا تجد تسويغها إلا بوعينا بأن الحياة تساوي عناء عيشها، وأن الحياة لتتضمن الوجود تضمن إمكان تقدمه الحياة.

إن شجاعة الوجود، هي تلك الشجاعة الماثلة في مجابهة الحياة باعتبارها صراعاً يتناول تأكيد الذات بانتصارها على جميع قوى التهافت والتفكك والانحراف. إنها تفترض الوعي الجلي بأن الوجود ليس مجرد معطى (ولو أمكن اعتبار الوجود منحة إلٓهية)، بل أنه دوماً رسالة ينبغي إنجازها. وعندما وحّد (ديكارت) في الكوجيتو هوية الوجود بالفكر، فإنه لم يعتبر الفكر إلا بوصفه رسالة، ولذا نجده يكتب «مقالة الطريقة» لإجادة توجيه هذا الفكر. أنني لا أكتشف

بأنني راسخ الجذور في الوجود إلا لكي أفهم أن عليّ أن أوجد، ولن أتقدم في درب الوجود. وهذا الوعي يزداد حدة كلما استطعت أن أكتشف اندماج الفاعل بالوجود وأن اكتشف في الوقت ذاته بأنني كائن مهدّد، وأنني لا يمكن أن أوجد إلا بتعرضي لهذا التهديد. إننا لا نستطيع الإبقاء على الوجود إلا بالمجازفة في مغامرة اللاوجود. «إن من أراد إنقاذ حياته سيفقدها». وإن الوجود الأخلاقي بأسره يوضح من ناحية أخرى هذه الضرورة الأساسية: إن الحزم الأخلاقي يتعرض من حيث صلابته ذاتها، وفي كل لحظة، للضلال كما يتعرض التساهل لخطر إغفال الحقيقة. أما الإنسان الجدي فإنه عرضة لخطر أن يمنح أهمية إلى ما هو غير مهم، ولكن التهكم يرصده خطر انكماشه أمام اللحظات التاريخية الحاسمة. إن إدراك الحقيقة والدنو من الآخر يتطلبان ارتياباً لا نهائياً، ولكن الارتياب قد يحرمنا، في كل لحظة، من العضوية الضرورية لقبول الحقيقة أو قبول الآخرين. وأنا سألتقي بالعدم في درب مشروعي بالوجود، مثلما تلمس الحياة الموت في كل لحظة، وذلك، بوجه الدقة، في اللحظة التي تسعى بها إلى التفتح والازدها إنّا نستطيع تسويغ تعريف الإنسان على أنه «كائن للموت» (هيديجر HEIDEGGER وذلك بقدر ما أن خطر الموت لا يأتي من

خارج ولا يشكل حادثاً طارئاً (وهو حادث يمكن اجتنابه في آخر المطاف)، بل حيث يكون الموت شيئاً يتضمنه تاريخي، يتضمنه تحقيق ذاتي. ولا بد سلفاً من توافر الشجاعة لمجابهة عدو خارجي، ولا بد من توافر شجاعة أعظم لمجابهة عدو لا أستطيع أن أميز ذاتي عنه، وفي صراع يومي غامض، عدو لا أستطيع أن أنأى عنه لاتخاذ التدابير ضده. إن المحاولة المتجددة كثيراً في تاريخ الفلسفة واللاهوت والرامية إلى منح كيان لمبدأ الشر وتحديد موضعه في الجسد أو في اللحم تشهد على استمرار، وعبث، الجهد الهادف لإقامة ساحة بين كيان المرء وبين الشر الذي يتهدده، وفي هذه الساحة يمكن أن تضع المجابهة بكل وضوح. إنه تعب ضائع، فلا وجود لساحة معركة يمكن تحديد موقعها. وقد ألمعنا من قبل إلى أن الطوية السليمة معجونة بخبث الطوية وأن اللحظات الوحيدة المنيرة في سلامة الطوية هي تلك التي تعترف بحضور خبث الطوية حضوراً خفياً في داخلها. إن النظرية المسيحية القائلة بأن للخطيئة سمة جذرية، أي نظرية الخطيئة التي تمس جذر الوجود، هذه النظرية توضح تعذر كبت الخطيئة باتجاه الخارج. أجل، إن الخطيئة تنبثق في الوجود الإنساني انبثاقاً يتعذر تفسيره (تماماً مثل انبثاق الأفعى بصورة فاضحة في صميم عملية الخلق الإلهية

الطيبة)، ولكنها تنفذ إلى الوجود نفوذاً يجعلها تندمج في بنيته ذاتها. إننا لا نستطيع أن نميز في حقل القمح النامي، أي الذي ينجز ذاته، الحبة الصالحة عن غير الصالحة.

ولذا نرى أن (بول تيليخ)[1] P. TILLICH قد أصاب في قوله أن القلق، لا الخوف، هو الذي يتهدد الوجود. القلق هو وعي بتهديد يتصف بأنه شامل وأن إدراكه متعذر معاً. إن الخوف يرتبط بظهور موضوع يحمل التهديد، ولكنه شيء محدّد حتى في تهديد.. وأن العدوان الذي سيقترفه هذا الموضوع أمر أعرفه أنا وأقيسه. وقد أرتعش خوفاً ولكنني لا أغرق في القلق. فإذا كان الموت هو الينبوع الأساسي للقلق، فذلك لأنني لا أستطيع أن أقول شيئاً عن قوامه لأنه يتهدد وجودي بأسره وليس في وسعي أن أجد أي سبب جدي يحملني على التأكيد بأن الموت لا يمس سوى جسدي. إن شجاعة الوجود تنهض في وجه القلق ووجه الموت، هذا الموت الذي قد أستطيع حقاً أن أنساه، ولكنه يعود للظهور في كل لحظة جلاء فكري على أنه تهديد دائم لا يمكن أن يزول. إن الشجاعة لا تستطيع الانتصار على القلق (إن في

(١) بول تيليخ: شجاعة الوجود ـ الترجمة الفرنسية (ـ باريز، دار نشر لابلانتت، ص ٤٩).

وسعها الانتصار على الخوف؛ الشجاعة لا تستطيع إلا أن تعترف به وتنظر إليه بدل الفرار منه إلى «اللهو والتسلية». بل إن الشجاعة تسوّغ القلق إذ تعترف بأن اللا ـ وجود، بالرغم من أنني لا أستطيع أن أحدّد له أية صفة إيجابية، تعترف بأنه قدرة. وأن قدرته لا تنفذ إلى الوجود، بل تقف له بالمرصاد. وما أن اعترف بأن الوجود لا يعصمني من اللاوجود، وبأن جميع محاولات أن أوجد ستثير هجمات جديدة من اللاوجود، وأنني كلما اكتسبت مزيداً من القوة كلما أصبحت عرضة للوهن، ومنذ اللحظة التي أكف فيها عن أن أفاجأ بالقلق لأنني أعرف أن الوجود هو على الدوام الوجود في خطر، وأرضى بأن أوجد وجوداً يكتنفه القلق، (مثلما قبل لوثر LUTHER أن يصحب الشيطان حياته)، فإن القلق سيفقد قدرته المثبطة. إن الشجاعة لا تقتل القلق. الشجاعة تسرف في المعرفة الجلية، فلا تتخيل ذلك، ولا تتوهمه، ولكن الشجاعة تتيح لنا إنجاز رسالاتنا وبناء آثار خالدة وأن نكشف هنا وهناك عن اللاوجود، أو على الأقل، عن إشارات الوجود، بالرغم من القلق، وبالرغم من الموت. مثل ذلك مثل العجوز الذي يعرف أن أيامه معدودات، وتراه يبذل بهدوء جهده في تأسيس مشروعات جديدة يعرف أنه لن يبصر ازدهارها.

ولا ريب في أن مـا يمنح الشجـاعة تلك الجـرأة على المباشرة بالمشاريـع، وعلى تحـدي التهديـد الحقيقي جداً، تهديد الموت واللاوجود، إنما هو الأمل. والأمل يصحب الشجاعة كما يصحبها القلق تماماً. إن الأمل، كالقلق، أمر شامل وغير محدد. وهو لا يستطيع أن يكفل طمأنينتنا عن هذا النجاح الخاص أو ذاك، بل يكتفي بمعرفة أن ثمـة مستقبلاً، وأن ليس من درب مسدود نهائياً، وأن الوجود وجود غزير فينا على الدوام. والأمل لا يختلط بتفاؤل خُلُقي قد يحملنا على أن نتصور، في ضوء تجربة ماضية، بأن «كل شيء سيتدبر في آخر الأمر». وإنما يقول الأمل لنا أن قوة اللاوجود، مهـما عظمت، فـإنها لا يمكن أن تملك كلمة الفصل. يقال أحياناً أن الأمل الذي يدعم شجاعة الوجود يستند إلى الله ـ ولكن المسيحية التوراتية التي أفسحت أمام الأمل منزلة الصدارة، تحدثنا عن إله تتميز قدرته الكلية بأنها خفية وهو يختلف كل الاختلاف عن الإله المبـاغت الفعال الذي يظهر فجأة في الوقت المناسب ليحلّ الأوضاع المستعصية، ولكنه، على العكس، إله مستضعف متهافت لا حول له ولن يبدو انتصاره إلا فيما وراء حيواتنا في مستقبل غير محدد لا نملك البتة أن نؤثر فيه، إله يسير على استحياء

مع الناس، في «وادي ظل الموت». إن الإيمان بمثل هذا الإآله على أنه موئل أملنا وتجديد شجاعتنا إنما يعدل الرضى بأن ما من محنة إلا وهي بالضرورة نازلة بنا. إنه قبول السير المتلمس بدون أن نعرف كم من الزمن سيستغرق تهديد اللاوجود. أترى ذلك موقفاً تعسفياً يمتنع تسويغه بوجه الإطلاق؟ أجل بالتأكيد، وهو يغدو كذلك في الغالب، وكلما انسلخنا عن الوجود. وعندئذٍ يبدو الوجود لنا إشكالياً. وعلى الفور نرتاب في قدرته على مقاومة اللاوجود. إن شجاعة الوجود تفترض هذا الاندماج في الوجود، وبدون هذا الاندماج تخلو الشجاعة من الأمل، وتنحط إلى منزلة التجلد.

إن شجاعة الوجود تتجلى في تجربتنا الأخلاقية أكثر ما تتجلى، شجاعة أن يكون الإنسان ذاته. وهي تتجلى في مقاومة الضغوط الخارجية، مقاومة التواكل بالدرجة الأولى. إنها تأكيد على تفرد المصير الشخصي تفرداً يرفض كل حسد وكل محاكاة. إنها تعني أن الفاعل قد اختار ذاته وهو ينوي الوفاء لهذا الاختيار، حتى ولو ذهب آخرون إلى أن هذا الاختيار خطأ. إن شجاعة كون المرء ذاته تبدو بالإضافة إلى شجاعة الوجود بمثابة تحديد نوع من الانحياز. فإذا كان

«الوجود هو الموضوع الشامل»[1]، وكان الوجود رفض كل تعريف قد يحدّده، فإن كون المرء ذاته يمثل اختياراً فريداً ومحدّداً. وإذا صح أن السؤال الوحيد الذي يترتب على الإنسان أن يجابهه هو سؤال: «وجود أو لا وجود» فإن من الثابت أيضاً أنه لا يبلغ الوجود إلا بالتحديد، وعبر التحديد. إنني لا أملك الشجاعة المشخصة بأن أوجد إلا إذا اخترت أسلوب وجود ذاتي. ونحن لا نجد أمامنا من سبيل لبلوغ الوجود إلا عبر أشخاص هم أيضاً تطلعات فريدة إلى الوجود. وكل شخص منهم يجعلني أرى طراز رسوخ في الوجود. وكل واحد منهم يجد في الوجود سر أصالته. ولا ريب في أن الشخص كائن صُنع صنعاً مسبقاً، أو على الأقل، إنه مما تدل عليه سلفاً فرديته النفسية ـ البدنية، ولكن بقدر ما أن الفردية ليست حصيلة معطى وراثي مع تأثير البيئة الطبيعية والاجتماعية وتأثير التجربة المكتسبة عبر تنوع الأوضاع، فإنها لا تزال مجرد إمكان. ومن أجل أن يتم الانتقال من الفردية إلى الشخص، يجب أن ينتظم غنى الفردية تبعاً لغاية تجاوزها ولا تبقى مرصّعة

---

(١) لوي لافيل: جدل الحاضر السرمدي. «في الكائن» (باريز، الكان ١٩٣٢ ص ١.

فيها، يجب أن تندمج الفردية بأسرها في الوجود وتستمد من هذا الاندماج معنى. وأن الإعتراف بهـذا المعنى سيوّجـه اختيار رسالاتنا والقضايا التي سنخدمها. ولا وجود لشخص لا يضع نفسه في خدمة قضية ولا يرضى بأن يحيا حياة خطرة وغير مريحة من أجل تلك القضية. وعلى هذا فليس من تعارض بين شجاعة الوجود وشجاعة أن يكون المرء ذاته. وسيكون من العبث أن يريد المرء أن يكون خادم الوجود إذا لم يبدأ بأن يكون هو ذاته. ونحن لا يمكن أن نحظى بأية فرصة لبلوغ الوجود بدون توسط أن يكون المرء ذاته. وإنما يخطىء المتصوف حين يحسب أن افناء كون المرء ذاته، يقود إلى الوجود، وما قولنا إن الله يدعو مخلوقاً وأنه يهبه اسماً سوى طريقة رمزية لتمثيل تلك الرابطة الأساسية بين الوجود وبين الشخص. وهذا الرمز ليس اعتباطياً بل أنه ينبثق من تجربة وجودية. فأنا حين أدعو إنساناً إنما أكوّنه تجاهي، باعتباره شخصاً، مهما كانت مقاصدي نحوه. أنني قد أدعوه لأقضي عليه، ولكنني لا أستطيع القضاء عليه إلا من حيث أنه أولاً شخص تجاهي. ومن الإسراف في الرأي إذن أن نمضي من ادّعاء السمة الشاملة وغير المحدّدة للوجود حتى نرفض وجود شخص فرد محدد، لأن التشخص ينطوي على سر إسهامنا في الوجود.

وعلى هذا، يجب أن نقول أن شجاعة الوجود هي بادىء ذي بدء شجاعة أن يكون المرء ذاته. ولكننا لا نستطيع المجازفة بهذا القول بدون أن نعرب فوراً عن تفاصيله الدقيقة. وعبثاً كانت شجاعة الوجود شجاعة حقيقية، بمعنى أنها كفاح ضد إغراءات التسوية مع الآخرين، وضد الابتذال والرتابة المملّة. إنها صلف أيضاً. فأنا، في الجهد الذي أنهض به حتى أكون ذاتي وأبقى ذاتي، إنما أقارن نفسي بالآخرين وأقف ضدهم. ويبدو أن كل تفرد يحتاج إلى أن يكون ساحقاً حتى يطمئن بذاته عن ذاته. وما دعوة امرىء سوى الاعتراف بأنه شخص، ولكنها في الوقت ذاته إثقال كاهله بتفوقنا، لمجرد أننا اتخذنا المبادهة بدعوته. ولذا فإن النداء يتجلى، في أغلب الأحيان، في صورة أمر أو إدانة[1].

إن شجاعة كون المرء ذاته تتعرض إذن، في كل لحظة، إلى أن تتحول إلى عدوان، وهذا العدوان يزداد كلما استولى المرء على جميع قوى الفردية، ومنها تلك الليبيدو التي هي عدوانية أيضاً. وإنما يكون المرء ذاته عندما يرقى فوق

(١) وقد كرّس أسلوب الدعوة القضائية وطلب الشرطة هذه السمة الرهيبة في النداء وطلب الحضور.

الآخرين، وهو تأكيد وجوده المنتصر على كل غيرة لدى الآخرين. وهو في الوقت ذاته انغلاق أمام نداء الآخرين. أجل أن هذا أمر لا بد منه، لأن الأريحية المنفتحة بإسراف لمشاريع الآخرين تجعلني إنساناً قاصراً على التمني وعاجزاً عن أن أعرف سبيلي. وقد رأينا أن الحزم لا يخلو من بعض الانحياز. ولا ريب في أن النداءات التي يوجهها إليّ الآخرون هي كلها تقريباً نداءات قيّمة، ولكنني لا أستطيع اعتناق مشاريعهم كلها، وذلك لسببين. الأول، لأنه لا يطلب من أي إنسان أن يصنع أي شيء: بل إن على كل امرىء أن يختار مشروعه، وأن يتمسك به لئلا يغدو وجوده مبدّداً لا يفيد منه إنسان. إن كل إنسان ينطوي في نفسه على إمكانات كثيرة، ولا يستطيع تنميتها كلها. ولذا وجب اللجوء إلى التشذيب بشجاعة. وهذا هو المعنى الأول لكلمة التزام. إن شجاعة الالتزام تقتضي كثيراً من الرفض وضروباً من العمى الإرادي تقريباً. ولا ريب في أنني لا آخذ بعين الاعتبار مرحلة التردد واللايقين. ولكن هذه المرحلة لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية. وقد يخدعنا الوقت المتاح لنا، لأن الزمان يمثل كثرة مبسوطة، ولكنه ليس بزمني أنا وحدي. فإذا شئت الاضطلاع بالزمانية اضطلاعاً ناجحاً أي أن أتوجه شطر مستقبل، وجدتني مرغماً

على رفض تلك الكثرة الفاتنة، وإلا لما كان أمامي أي مستقبل أبداً. وأنا لا أستطيع أن أمدّ تاريخي الشخصي باشتداد إلا حين اختار مستقبلاً واحداً اضطلع عندئذٍ بمسؤوليته. والسبب الثاني هو أنه، إذا كان كل شيء مفيداً، فليس كل شيء أساسياً. أجل من الثابت أننا لا نستطيع تحديد ما هو أساسي بوجه الإطلاق. إن الأساسي لا يظهر إلا في جهد يرمي إلى أن أضع نفسي بنفسي بالإضافة إلى عصري، وحتى أميز ما أستطيع أن أكون عليه وأن أفعله بالنسبة إلى هذه الفرص السعيدة التي امنحها من عصري. إن كل مرحلة من مراحل التاريخ ملأى بالأخطار وبالفرص. وهي وضع يمكن أن ينغلق على نفسه في درب مسدود أو أن ينفتح على المستقبل. فإذا أخذت بعين الاعتبار جميع الإيحاءات التي ترد إليّ من فرديتي وبيئتي والتقاليد التي نشأت عليها فمن الواجب عليّ أن أميز ما يكون بالنسبة لي شيئاً أساسياً داخل العمل الجمعي. لا ريب في أنني سأحتفظ بعد الاعتراف بالشيء الأساسي بآلة كمان من آلات (انجرز) INGERS الذي سيعرب عن أسفي على أنني لم آخذ شيئاً أساسياً آخر. وهذا الكمان سيحميني من خطر إسباغ صفة المطلق والشمول على اختياري، ولكن هذا الاختيار لا يمكن أن يغدو كاسحاً.

إنه سيذكّرني وحسب بمشروعية شجاعة الآخرين الذين اختاروا شيئاً أساسياً آخر.

إن شجاعة أن يكون المرء ذاته، ويغذي مشاريع مختلفة عن مشاريع الآخرين، وأن يسعى إلى إنجازها بدروب أخرى غير دروبهم، لا يمكن أن يفلت من وصمة الصلف والتعصب، ويبدون أن ينحدر، بالرغم من ذلك، إلى موقف مشيئة قوامها الأسف والاحباط، إلا إذا رافقه وعي جلي بحدودي. ولن يكون الأوامر الاعتراف موضوعياً بهذه الحدود وحسب، لأن هذا الاعتراف قد يفسح المجال أمام التمرد وجميع أنواع المسائل المستعصية المتصلة بأسباب هذه الحدود. ومن شأنه وما دام الحد يتكشف عن اصطناع محض فإنه يبقى فضيحة لا تطاق. إن شجاعة أن يكون المرء ذاته تتألف من الرضى الإيجابي بهذه الحدود والإضطلاع بها. بيد أن هذه الحدود كلها سواء أكانت حدود ذكائي أو حساسيتي أو قدرتي الجسدية، فإنها تحيلني على وجودي المحدود. وهي ترمز إليه وتعلن عنه. وعندئذٍ تتجه شجاعة كون المرء ذاته اتجاهاً آخر غير الاتجاه الذي وصفناه بأنه تأكيد الذات. ولا يعني ذلك أنه يكف عن أن يبقى تأكيد الذات، ولكنه يضع هذا التأكيد للذات داخل

حدوده. إنه لا يعني الأحجام عن كل تجاوز لما هو معطى في البدء، بل أن هذا التجاوز ذاته يبدو دفعة واحدة في صورة تجاوز داخل وضع محدود. وهذا الوضع المحدود النهائي هو بالتأكيد وضع الكائن المخلوق، الذي يحمل ثنائية جواز مولده ومماته، ولكنه أيضاً نهائي بالنسبة إليَّ يحدده اندماجي في سلالة انسانية وفي وقت معين من التاريخ، برأسمالي الوراثي وبضروب اختياري التي تلتزم بها حياتي بأن تنخرط في درب معين وتنهج أسلوباً معيناً. أترى من الممكن أن أعتبر أن هذا الوضع المحدد يأتي إليَّ من خارج وإنني مجرد ضحيته؟ إنني لا أستطيع صنعه إلا إذا عرفته معرفة نظرية محضة، ولكن الأمر لا يظل عندئذٍ أمر وضعي المحدود، بل أمر الوضع المحدود بوجه عام. وهذا الوضع العام لا يتعلق بي، بل يوجد خارج شخصي. وهذا، من ناحية أخرى، هو الخطأ الذي نقترفه كلما غفلنا عن شخص وزعمنا إرجاعه إلى مقولة عامة . وأنه خطأ سمج لأننا نزعم عندئذٍ أننا لا ننظر إلا إلى حدود الشخص، بدون أن نعترف بأن هذه الحدود لا توجد بذاتها، وأنها لا تغدو حدوداً إلا بقدر ما تندمج في كياننا الداخلي، يضطلع بها المرء ومن ثم يسبغ عليها قيمه فإذا رجعنا إلى مثل عزيز على (جان ـ بول سارتر) قلنا أن المرء لا يتخلص من (فلوبير) FLAUBERT

مثلما يجب أن يفعل نقّاد ماركسيون: أنه ليس سوى مفكر برجوازي صغير، وهذا يعني إرجاع (فلوبير) إلى حدود يفرضها عليه انتماؤه إلى طبقة اجتماعية معينة. غير أن (سارتر) لا يكف عن تكرار القول بأن (فلوبير) إن كان مفكراً برجوازياً صغيراً حقاً، فإن كل مفكر برجوازي صغير (والعالم يضم مئات الآلاف منهم) ليس (فلوبيرا). ويردف (سارتر) قائلاً: لنحاول أن نفهم كيف أسبغ (فلوبير) صبغة داخلية على الحدود المؤلفة من انتمائه الاجتماعي إن الانحراف الذي فضحه (سارتر) في المواقف يرجع إلى أن أصحابه يضفون وزناً حاسماً على حد من الحدود بدون أن يريدوا الاعتراف بأن هذا الحد لا يوجد إلا بوصفه حداً لدى إنسان، وإن هذا الإنسان يمنحه، على نحو جيد أو سيء، قيمه. ونحن إنما نكتشف أننا لا نستطيع أن نجعل شيئاً من الأشياء، عائقاً إلا عندما نصطدم به - ولا سيما عندما يؤلف جزءاً من مصيرنا - . ولو لم يكن للإنسان حدود لما كان مبدعاً. وهو لا يؤكد ذاته إلا بمناسبة وجود حد، ولا يكاد يكون له حد لا يمكن أن يخضع لاندماج داخلي، أي أن يغدو وسيلة يحقق بها الشخص ذاته. وغاية ما في الأمر أن من الممكن استثناء الموت، ولكن من الواجب ألا نجعله يشمل هذه الوفاة أو هذه المحائية للموت

التي تضفى على جميع أعمالنا وهناً به تشير هذه الأعمال إلى ما وراء ذاتها.

إن شجاعة أن يكون المرء ذاته هي شجاعة الإمتناع عن الاستسلام إلى إبادة المرء ذاته من جراء حدوده الخاصة، إنها شجاعة قبول هذه الحدود على أنها إشارات رسالة ينبغي إنجازها ـ أجل، من الممكن رفض هذه الحدود، وتحاشي النظر بجد إلى الإشارات التي ترسمها لنا، والأحجام عن الإنطواء داخل الجدران التي تقيمها. ولكن المرء لا يستطيع تجاوزها وإن كان في مكنته رفضها. وعندما يخيل للمرء أنه يفعل ذلك فإنه إنما يرقى إلى مستواها، مستوى اللاكفاءة واللا أصالة. ومن المؤسف دوماً أن نرى رجلاً يرضى الإضطلاع بمسؤولية لن يتيح له ذكاؤه المتواضع أن يمارسها. فلو أنه قبل البقاء في المستوى الذي يتيحه له ذكاؤه لكان في وسعه أن يعرب عن مواهبه إعراباً موفقاً. فهو إذ يجاوز حده إنما يحكم على نفسه بالاخفاق أوأنه، وهذا أسوأ، يبدو على غير حقيقته. وقد يكون من الشجاعة أن يمضي الإنسان إلى ما هو أبعد من وسائله، ولكن ذلك يعني أنني أكتشف عندئذٍ في ذاتي إمكانات لم أكن أعرفها. وبوجه عام، أن الجرأة الأعظم تمثل في رفض ما يجاوزنا. وأن المراتب

الاجتماعية تخدعنا أحياناً لأنها تحثنا على أن نصعد درجات لن نعرف بعدئذٍ كيف نستطيع النجاح فيها.

إننا نميل إلى اعتناق رؤية هرقلية عن الشجاعة، أي رؤية قوة النفس التي تكفي للقضاء على العوائق المطّردة الصعوبة بعضها في أثر بعض. ويبدو أن النجاح الرائع الذي تحققه التقنية يسوّغ هذا الاعتقاد. ولكن المسألة كلها بالنسبة للشخص الإنساني هي أن نعرف هل الحد الذي يجتازه ليس مجرد حد ينساه. إن التقنية مغامرة جمعية، ولكن كل فرد يحتفظ داخل هذه المغامرة بمنزلته وبحدوده. وإن أعظم عالم في الفيزياء لا يكون بالضرورة أفضل عالم فلكي. ولا بد من أن يبقى الأول على الأرض حتى يتيح للآخر تحقيق أغراضه، وعند الاقتضاء، حتى يهب لعونه بدون أن يغادر مكانه.

وعلى هذا النحو نتجه نحو فكرة وضع محدد نهائي سعيد، أعني وضع محدد لن نصطدم به اصطدامنا بفضيحة لا تطاق. إن شجاعة كون المرء ذاته هي شجاعة الوضع المحدّد النهائي. ومهما كان من أمر ضروب التقدم، ومهما كانت الإمكانات الجديدة التي ستقدمها لنا تقنية متقدمة أكثر ما يكون تقدم وتنظيم اجتماعي أقل ما يكون انحيازا،

فإننا سنحيا في وضعنا المحدّد النهائي، ولكننا سنحيا أيضاً بفضل هذا الوضع، لأنه بحق هو ما تشير إليه الانجازات الدقيقة التي نستطيع التصدي لها وضروب الجرأة التي يمكننا أن نسمح بها لأنفسنا. إن الوضع النهائي المحدد لا يعني انغلاقاً. إنه درب ضيق تارة، وأوسع قليلاً تارة أخرى، وهو الدرب الذي يمكّننا من الإسهام في الوجود. وعلى هذا المنوال تلحق شجاعة أن يكون المرء ذاته، أن يكون أصيلاً، بشجاعة الوجود. فنحن إنما نسهم في الوجود على نحو محدّد دوماً. وليس بنافع في شيء أن نتسلق السموات. وحين حسب (آدم) إنه يمكن أن يغدو شبيهاً بالإله لم ينجح إلا في هدم هذا الوضع المحدَّد النهائي السعيد الذي كان يتيح له أن يخاطب الإله السرمدي.

فهرس

منشورات عويدات ١٩٨٧/٨٨٠

زدني علما

١ - حوار الحضارات.
٢ - الميتولوجيا اليونانية.
٣ - مبادىء في العلاقات العامة.
٤ - الخلدونية.
٥ - سوسيولوجيا الأدب
٦ - الأسواق الزراعية.
٧ - الجمالية الفوضوية
٨ - تاريخ الفنون العسكرية
٩ - الفكر الفرنسي المعاصر
١٠ - الأدب المقارن
١١ - الإسلام
١٢ - برغسون
١٣ - سيكولوجيا الفن
١٤ - تأملات ميتافيزيقية
١٥ - في الدكتاتورية
١٦ - العقد النفسية.
١٧ - دستويفسكي.
١٨ - نظرية العفو.
١٩ - الإنسان ذلك المعلوم.
٢٠ - سوسيولوجيا الفن.
٢١ - السيمياء.
٢٢ - التخلف المدرسي.
٢٣ - علم الأديان الفكر الإسلامي.
٢٤ - مدخل إلى علم السياسة.
٢٥ - نقد المجتمع المعاصر.
٢٦ - روسو.
٢٧ - الأدب الرمزي.
٢٨ - طريقة الروائز في التربية.
٢٩ - مصير لبنان في مشاريع.
٣٠ - من ديكارت إلى سارتر.
٣١ - الإنطباعية.
٣٢ - تاريخ قرطاج.
٣٣ - باسكال.

٣٤ ـ المؤسسات العامة.
٣٥ ـ المسألة الفلسفية.
٣٦ ـ تاريخ السوسيولوجيا.
٣٧ ـ الفدرالية.
٣٨ ـ أمراض الذاكرة.
٣٩ ـ المذاهب الأخلاقية الكبرى
٤٠ ـ نقد الأيديولوجيات الكبرى،
٤١ ـ الفلسفات الكبرى.
٤٢ ـ العواطف والحياة الأخلاقية.
٤٣ ـ المكتبات العامة.
٤٤ ـ منظمة الأمم المتحدة.
٤٥ ـ الدستور واليمين الدستورية.
٤٦ ـ هذه هي الحرب.
٤٧ ـ الممارسة الأيديولوجية.
٤٨ ـ المواطن والدولة.
٤٩ ـ فلسفة العمل.
٥٠ ـ مونتاني.
٥١ ـ علم الجمال.
٥٢ ـ تدريب الموظف.
٥٣ ـ فلسفة التربية.
٥٤ ـ السوق النقدية.
٥٥ ـ الإنسان المتمرد.
٥٦ ـ تيار دو شاردان.
٥٧ ـ التربية الحديثة.
٥٨ ـ كيركيغارد.
٥٩ ـ تقنية المسرح.
٦٠ ـ المذاهب الأدبية الكبرى
٦١ ـ النقد الجمالي.
٦٢ ـ الحضارات الإفريقية.
٦٣ ـ ديكارت والعقلانية.
٦٤ ـ العلاقات الثقافية الدولية
٦٥ ـ البيبليوغرافيا.
٦٦ ـ علم السياسة.
٦٧ ـ الاعلامياء.
٦٨ ـ سوسيولوجيا السياسة.
٦٩ ـ الأدب الطبيعي.
٧٠ ـ الجمالية عبر العصور.
٧١ ـ فن تخطيط المدن.
٧٢ ـ علم النفس التجريبي.

٧٣ ـ أصول التوثيق.
٧٤ ـ دينامية الجماعات.
٧٥ ـ تاريخ العرقية.
٧٦ ـ قيمة التاريخ.
٧٧ ـ سوسيولوجيا الصناعة.
٧٨ ـ الماركسية بعد ماركس.
٧٩ ـ معرفة الذات.
٨٠ ـ تاريخ الطيران.
٨١ ـ التعليم المبرمج.
٨٢ ـ السلطة السياسية.
٨٣ ـ سوسيولوجيا الحقوق.
٨٤ ـ الخطوط... لفلسفة ملموسة.
٨٥ ـ مدخل إلى التربية.
٨٦ ـ معرفة الغير
٨٧ ـ القيمة
٨٨ ـ عظمة الفلسفة
٨٩ ـ ميزان المدفوعات
٩٠ ـ اللحظة العدمية المتعالية
٩١ ـ الجمالية الماركسية.
٩٢ ـ تاريخ بابل.
٩٣ ـ الفلسفة والتقنيات.
٩٤ ـ جغرافية العالم الصناعية.
٩٥ ـ فلاسفة إنسانيون.
٩٦ ـ الحرب الأهلية.
٩٧ ـ أصل الموحدين الدروز.
٩٨ ـ من الرأي إلى الإيمان.
٩٩ ـ التسويق.
١٠٠ ـ دفاعاً عن الأدب.
١٠١ ـ الذين يحضرون غيابهم.
١٠٢ ـ الجماعات الضاغطة.
١٠٣ ـ الأسطورة.
١٠٤ ـ التوفير والتثمير.
١٠٥ ـ الإحصاء.
١٠٦ ـ الوظيفة العامة.
١٠٧ ـ الكلام.
١٠٨ ـ النظام السياسي والإداري في بريطانيا.
١٠٩ ـ الثقافة الفردية وثقافة الجمهور.
١١٠ ـ توظيف الأموال.

١١١ ـ الأدب الألماني.
١١٢ ـ المحاسبة التحليلية.
١١٣ ـ النظام السياسي والإداري في فرنسا.
١١٤ ـ الأمومة والبيولوجيا.
١١٥ ـ الحريات العامة.
١١٦ ـ قانون الفضاء.
١١٧ ـ تلوث المياه.
١١٨ ـ النقد الأدبي.
١١٩ ـ النظام السياسي... في الاتحاد السوفياتي.
١٢٠ ـ التلوث الجوي.
١٢١ ـ النسبية.
١٢٢ ـ السوريالية.
١٢٣ ـ حلول فلسفية.
١٢٤ ـ التلفزيون الملون.
١٢٥ ـ مدخل إلى الاقتصاد.
١٢٦ ـ الأخلاق والحياة الاقتصادية.
١٢٧ ـ مناهج علم الاجتماع.
١٢٨ ـ استطلاع الرأي العام.
١٢٩ ـ وحدة الوجود العقلية.
١٣٠ ـ الأدب الإيطالي.
١٣١ ـ المذاهب الاقتصادية.
١٣٢ ـ الفن التكعيبي.
١٣٣ ـ التربية الجنسية عند الولد.
١٣٤ ـ فلسفة القانون.
١٣٥ ـ الطفولة الجانحة.
١٣٦ ـ الرواية البوليسية.
١٣٧ ـ التحليل البنيوي للحكاية.
١٣٨ ـ تاريخ الجزائر المعاصر
١٣٩ ـ الكوميديا.
١٤٠ ـ تاريخ علم الآثار.
١٤١ ـ السيكولوجيا الصناعية
١٤٢ ـ الدولة.
١٤٣ ـ البحث العلمي.
١٤٤ ـ المجتمع الصناعي.
١٤٥ ـ التوجيه التربوي.

١٤٦ ـ الجوع.
١٤٧ ـ التخفيض النقدي.
١٤٨ ـ القانون الدولي.
١٤٩ ـ الدراما والدرامية.
١٥٠ ـ صراع الطبقات.
١٥١ ـ الإمبريالية.
١٥٢ ـ التشبيه والاستعارة.
١٥٣ ـ علم الدلالة.
١٥٤ ـ البنيوية.
١٥٥ ـ الاتجاهات الأدبية الحديثة.
١٥٦ ـ جغرافية الاستهلاك.
١٥٧ ـ معايير الفكر العلمي.
١٥٨ ـ تاريخ الحساب.
١٥٩ ـ الياس أبو شبكة.
١٦٠ ـ آراء في السعادة.
١٦١ ـ تقنية السينما.
١٦٢ ـ العقل والنفس والروح.
١٦٣ ـ علم النفس الاجتماعي.
١٦٤ ـ الطاقة.
١٦٥ ـ مناهج التربية.
١٦٦ ـ آداب الهند.
١٦٧ ـ الوحدة والديموقراطية في الوطن العربي.
١٦٨ ـ التقمص.
١٦٩ ـ حقوق الطفل.
١٧٠ ـ اينشتين.
١٧١ ـ السدود.
١٧٢ ـ تقنية الصحافة.
١٧٣ ـ الإنسان.
١٧٤ ـ الأدب الصيني.
١٧٥ ـ تقريظ الفلسفة.
١٧٦ ـ اللامركزية السياسية والإدارية في العالم.
١٧٧ ـ الفكر العربي.
١٧٨ ـ طبيعة الميتافيزيقا.
١٧٩ ـ الخدمة المدنية في العالم.
١٨٠ ـ التربية المستقبلية.
١٨١ ـ تاريخ الحضارة الأوروبية.

١٨٢ ـ حقوق الإنسان الشخصية والسياسية.
١٨٣ ـ المحاسبة.
١٨٤ ـ سيكولوجيا الذكاء.
١٨٥ ـ الاقتصاد في المغرب العربي.
١٨٦ ـ فولتير.
١٨٧ ـ التاريخ الدبلوماسي.
١٨٨ ـ الطبقات الاجتماعية.
١٨٩ ـ من الكندي إلى ابن رشد.
١٩٠ ـ الاستثمار الدولي.
١٩١ ـ مدخل إلى السوسيولوجيا.
١٩٢ ـ الحركة النقابية في العالم.
١٩٣ ـ المحاسبة في النظرية والتطبيق.
١٩٤ ـ الأدب اليوناني.
١٩٥ ـ تاريخ علم النفس.
١٩٦ ـ الفوضوية.
١٩٧ ـ المورفولوجيا الاجتماعية
١٩٨ ـ الآليات الزراعية الحديثة.
١٩٩ ـ التسويق السياسي.
٢٠٠ ـ الفلسفة الشريدة.
٢٠١ ـ الاسترخاء.
٢٠٢ ـ بحوث في الرواية الجديدة
٢٠٣ ـ المواقف الأخلاقية.
٢٠٤ ـ مع الفلسفة اليونانية.
٢٠٥ ـ أضواء عربية على أوروبا في القرون الوسطى.
٢٠٦ ـ الجريمة.
٢٠٧ ـ الأسواق المالية في العالم.
٢٠٨ ـ المراهقة.
٢٠٩ ـ الكندي.
٢١٠ ـ الصحة العقلية.
٢١١ ـ ميزان المدفوعات.
٢١٢ ـ الوسائل السمعية والبصرية.

ROGER MEHL

LES ATTITUDES MORALES

Traduction arabe

de

Adel Awa

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris

● المواقف الأخلاقية، في نظر الأستاذ المؤلف، مراكز رجوع أستطيع بها التعرف على ذاتي في أفعالي، وأنا أشعر بضيق أخلاقي إذا لم أبلغ ذلك، ولا بد من أن تكون أفعالي كلها منقوشة على خط حضوري في العالم، حتى لا تبدو لي غريبة عني، أي سيئة الاتصال بحريتي واختياري. وقد اعتنق المؤلف «موقفاً» انتقادياً من هذه المواقف، إيماناً منه بأن شجاعة الوجود تتجلى في تجربتنا الأخلاقية اكثر ما تتجلى، شجاعة أن يكون المرء ذاته بالرغم من الضغوط الخارجية كلها.

● ولكن هذه الدراسة الانتقادية دراسة إيجابية واعية شاملة.

● إن سلامة الطوية، وصفاء النية، موقف مطروح على كل إنسان، أول المواقف. ولكن هل يستطيع الإنسان حقاً أن يتجلى في كلامه، وهل يوجد مثل هذا الكلام، هل يوجد؟

● إن الكذب غير الخبث، وإن ظهر الخبث بنية والخبث كذب نحو النفس بالدرجة الأولى: كالمرأة التي من باب الظرف، اللقاء برجل ضرب لها موعداً، ثم لم تنشد سوى الصداقة.

0351324

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth—Paris